3 1761 05304679 3

HANDBOUND
AT THE
UNIVERSITY OF
TORONTO PRESS

49 8145 I

MOSES MENDELSSOHN'S

SCHRIFTEN

ZUR

PHILOSOPHIE, AESTHETIK UND APOLOGETIK.

MIT EINLEITUNGEN, ANMERKUNGEN

UND EINER

BIOGRAPHISCH-HISTORISCHEN CHARAKTERISTIK MENDELSSOHN'S

HERAUSGEGEBEN

VON

D^R. MORITZ BRASCH.

ZWEITER BAND.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1880.

MOSES MENDELSSOHN'S

SCHRIFTEN

ZUR

PSYCHOLOGIE UND AESTHETIK

SOWIE ZUR

APOLOGETIK DES JUDENTHUMS.

HERAUSGEGEBEN

VON

D^R. MORITZ BRASCH.

LEIPZIG,

VERLAG VON LEOPOLD VOSS.

1880.

23819
16/9/92

Inhalt des zweiten Bandes.

Schriften zur Psychologie und Aesthetik.

Seite

Einleitung des Herausgebers 3

I. Briefe über die Empfindungen 13
Vorbericht 15
Erster Brief 17
Zweiter Brief 19
Dritter Brief 21
Vierter Brief 25
Fünfter Brief 28
Sechster Brief 32
Siebenter Brief 37
Achter Brief 41
Neunter Brief 45
Zehnter Brief 50
Elfter Brief 54
Zwölfter Brief 57
Dreizehnter Brief 60
Vierzehnter Brief 64
Fünfzehnter Brief 69
Beschluss 75
Anmerkungen 81

II. Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen 97

III. Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften 141

IV. Ueber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften 169

Der Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen 209

V. Ausgewählte kleinere Aufsätze philosophischen und ästhetischen Inhalts.
Die Bildsäule 231
Ueber die Frage: Was heifst aufklären 246

Seite

Ueber das sittlich und physisch Gute 250
Giebt es natürliche Anlagen zum Laster? 253
Ueber den Selbstmord 260
Ueber vollkommene Pflichten 272
Die Idealschönheit in den schönen Wissenschaften 283
Verwandtschaft des Schönen und Guten 286
Gedanken vom Ausdrucke der Leidenschaften 291
Zufällige Gedanken über die Harmonie der innern und äußern Schönheit 295
Ueber Rousseau's Neue Héloise 302

Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig 319

Schriften zur Apologetik des Judenthums.

I. Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum.
Erster Abschnitt 365
Zweiter Abschnitt 407

II. Einleitung zur Uebersetzung der Schrift des Rabbi Menasse ben Israel: Rettung der Juden 473

III. Aus der Correspondenz mit Lavater, Bonnet und dem Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel.
Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich von Moses Mendelssohn 503
Antwort an den Herrn Moses Mendelssohn zu Berlin von Johann Caspar Lavater 514
Nacherinnerung von Moses Mendelssohn 524
Correspondenz mit Charles Bonnet.
1. Charles Bonnet an Moses Mendelssohn (vom 12. Januar 1770) 533
2. Moses Mendelssohn an Charles Bonnet (vom 9. Februar 1770) 538
3. Charles Bonnet an Moses Mendelssohn (vom 24. Juni 1770) 549
Aus der Correspondenz mit dem Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel.
1. Der Erbprinz von Braunschweig-Wolfenbüttel an Moses Mendelssohn 553
2. Moses Mendelssohn an den Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel 554

IV. Betrachtungen über Bonnet's Palingenesie 561

SCHRIFTEN

ZUR

PSYCHOLOGIE UND AESTHETIK.

EINLEITUNG.

MENDELSSOHN's Stellung innerhalb der Geschichte der vorkantischen Aesthetik wird im wesentlichen durch die Ideen bestimmt, welche in den nachfolgenden asthetischen Hauptschriften zum Ausdrucke gelangt sind, den „*Briefen über die Empfindungen*", der zu diesen gehörigen „*Rhapsodie*", und den beiden Abhandlungen: „*Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*" und „*Ueber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften.*" Was noch an kleinern Aufsatzen asthetisch-psychologischen Charakters hierher gehört, bewegt sich seinem Inhalte nach innerhalb der in jenen Hauptschriften entwickelten Grundideen. Dasselbe gilt von seinen zahlreichen asthetischen und literar-kritischen Beiträgen, die MENDELSSOHN eine Reihe von Jahren für die „*Briefe, die neueste Literatur betreffend*", und die „*Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste*" geliefert hat. Besteht jedoch die Bedeutung, die MENDELSSOHN für die Erweiterung und Vertiefung der Aesthetik als Wissenschaft hatte, in dem Ideengehalte jener grösern Schriften, so ist der Einfluss, den er als Mitarbeiter der genannten beiden literarischen Hauptzeitschriften jener Epoche ausgeübt hat, mehr national-literarischer und culturhistorischer Art gewesen, worüber wir uns in der biographisch-historischen Einleitung zum ersten Bande dieser Ausgabe ausgesprochen haben.

Die „*Briefe über die Empfindungen*" wurden wie die „*Philosophischen Gespräche*" Bd. I dieser Ausgabe von LESSING im Jahre 1755 publicirt. Der noch so schuchterne MENDELSSOHN hatte noch nicht den Muth gefunden, eine philosophische Schrift zu veröffentlichen, so dass es der selbstbewusstere Freund, der damals freilich schon fast als eine kritische Autorität galt, für ihn unternehmen musste. Von den vielen Uebersetzungen, die von den „*Briefen*" erschienen, möge hier nur die französische von THOMAS ABBT erwähnt sein *Recherches sur les sentiments*. Genf 1764. Eine Reihe von Beurtheilungen äusserten sich meist anerkennend über das Erstlingswerk des noch unbekannten Denkers. So z. B. meinte Prof. MICHAELIS in einer Kritik der „*Göttingischen gelehrten Anzeigen*" Oct. 1755, dass er nicht geahnt hatte, „aus was vor einer unerwarteten Feder eine so wohl gerathene Schrift geflossen ware." Er hielt nämlich zuerst LESSING für den Verfasser. Im übrigen erklärte er sie für ein „literarisches Product, das einen sehr

nachdenkenden und philosophischen Verstand, dabei aber einen Schüler Leibnizens und Wolfens, der besser ist, als die Meister, so er erlebt hat, voraussetzte." Lessing selbst schrieb eine eingehende Kritik über die *„Briefe"* für die *„Berlinische Zeitung"* vom 4. Sept. 1755 [1], in der es u. a heifst, dass in der Schrift „die ganze Materie so kunstvoll vertheilt worden sei, dass man sehr unaufmerksam sein musste, wenn sich nicht am Ende, ohne das Trockene der Methode empfunden zu haben, ein ganzes System in dem Kopfe zusammenfinden sollte. Ein System der Empfindungen aber wird denjenigen gewiss eine sehr angenehme Neuigkeit sein, welchen es nicht ganz unbekannt ist, wie finster und leer es in diesem Felde der Psychologie, der Bemühungen einiger neuer Schriftsteller ungeachtet, noch bisher gewesen." Man hat es ungefähr gewusst, dass alle angenehmen und unangenehmen Empfindungen aus dunkeln Begriffen entstehen, aber warum sie nur aus diesen entstehen, davon hat man nirgends den Grund angegeben. Wolf selbst weifs nichts zu sagen als dieses: Weil sie keine deutlichen Begriffe voraussetzen. „Man hat es ungefähr gewusst, dass sich alles Vergnügen auf die Vorstellung einer Vollkommenheit gründe, man hat es ungefähr gewusst, dass Vollkommenheit die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen sei, allein man hat diese Uebereinstimmung mit der Einheit im Mannigfaltigen verwechselt, man hat Schönheit und Vollkommenheit vermengt und die Leichtigkeit, womit wir uns das Mannigfaltige in jenem vorstellen, auch bis auf die sinnlichen Lüste ausdehnen wollen. Alles dieses aber setzt unser Verfasser auf das deutlichste auseinander u. s. w." In diesen Worten deutet Lessing zur Genüge an, in wie weit Mendelssohn sich über Wolf in den ästhetischen Grundbegriffen erhebt. Dass er aber auch von Baumgarten [2], dem eigentlichen wissenschaftlichen Begründer der

[1] Lessing's Werke, Lachmann's Ausgabe, Bd V. S. 61—63.

[2] Alexander Gottlieb Baumgarten, einer der scharfsinnigsten und bedeutendsten Anhänger der Leibniz-Wolf'schen Philosophie, geboren zu Berlin am 17. Juli 1714, bildete sich zu Halle unter Wolf und wurde 1740 ordentlicher Professor der Philosophie zu Frankfurt a. O., wo er am 26. Mai 1762 starb. Von seinen Schriften, in welchen die Begründung der Aesthetik als systematisch-philosophische Wissenschaft unternommen wird, sind zu nennen: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (Halle 1735) und vor allem das Hauptwerk: *Aesthetica acroamatica* (2 Bde. Frankfurt a. O. 1750—58. Nach seinen Dictaten gab Meier *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften* (3 Bde. Halle 1748—50) heraus. Eine zutreffende Würdigung der Verdienste Baumgarten's geben aufser den später genannten Geschichtschreibern der Aesthetik Heitner, *Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert*. Braunschweig 1872. 2. Buch. S. 83—88, und Schmidt in seiner Monographie: *Leibniz und Baumgarten*. Halle 1875.

philosophischen Aesthetik in Deutschland, sich in wesentlichen Punkten unterscheidet, ergiebt sich nicht sowohl aus den „*Briefen über die Empfindungen*", als aus seinen spätern ästhetischen Untersuchungen zur Genüge. Dieses ist freilich von unsern Geschichtschreibern der Aesthetik, wie Lotze, Robert Zimmermann, Adolf Zeising und Schasler, bei denen Mendelssohn's Bedeutung für die Entwickelung und Fortbildung dieser philosophischen Disciplin nicht die entsprechende Würdigung findet, mehr als billig übersehen worden.

Von den fünfzehn Briefen, welche in Form und Diction eine Nachbildung des Shaftesbury'schen Buches „*The Moralists*" sind, und in denen Mendelssohn von den fingirten Freunden Theokles und Euphranor eine psychologische Theorie der Schönheit entwickeln lässt, bilden die beiden ersten die Einleitung. Hierbei ist es nun allerdings die von Baumgarten im ersten Bande seiner „*Aesthetica acroamatica*" gegebene Definition des Begriffs der Schönheit (§ 14: „*Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae qua talis. Haec autem est pulchritudo*") als der sinnlichen Erkenntniss der Vollkommenheit, die bei den nachfolgenden Discussionen den Ausgangspunkt bildet, über die aber Mendelssohn im Verlaufe der Schrift weit hinaus geht. Einleitend wehrt sich Euphranor in den beiden ersten Briefen gegen eine allzu scharfe psychologische Zergliederung der Schönheit, die den Genuss der letztern zerstöre. Denn da unsere Glückseligkeit vom Genusse, dieser von der schnellen Empfindung, mit der unsere Sinne von der Schönheit überrascht werden, abhange, so gehe die Lustempfindung durch eine allzu trockene Analyse derselben zu Grunde. Wir würden unglücklich sein, wenn sich alle unsere Gefühle in logische Schlüsse verwandelten und alle Empfindungen in deutliche Vorstellungen aufgingen. Schönheit beruhe daher in einer undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit. Die dunkle Vorstellung ist untrennbar von unserm Lustgefühl, also auch von der Empfindung des Schönen. Dem gegenüber wird nun im dritten Briefe von dem philosophisch reifern Theokles (unter dessen Worten wir wohl meist Mendelssohn's eigene Ansichten zu verstehen haben) geltend gemacht, dass Klarheit der Vorstellung, weit entfernt das Vergnügen am Schönen aufzuheben, es vielmehr befördere. Allerdings vertragen sich weder völlig deutliche noch völlig dunkle Begriffe mit dem Gefühle der Schönheit. Zwischen den Grenzen der Klarheit müssen alle unsere Begriffe eingeschlossen sein, wenn wir ohne mühsames Ueberdenken eine Mannigfaltigkeit wahrnehmen sollen. Die Klarheit der Vorstellung ist die beste Vorbereitung für den Genuss der Schönheit, was er durch einen Satz aus der *Poetik* des Aristoteles, der einer jeden Schönheit eine bestimmte Grenze der Grösse zueignet, zu stützen sucht. Hiervon wird dann die Anwendung auf die

asthetische Betrachtung des Weltalls gemacht. Alle asthetischen Regeln sind nur Vorbereitungen, wodurch Dichter und Kunstler sich und den Gegenstand in die Verfassung setzen sollen, die Schönheiten in ihrem besten Lichte zu zeigen; aber sie sollen ihn weder in der Begeisterung storen, noch ihre Einbildungskraft beschranken, sondern ihm nur den Weg zeigen und ihn vor Verwirrungen huten. Wurden jedoch die angenehmen Empfindungen nothwendig nur aus dunklen Begriffen entstehen, so würde der höher gebildete Mensch an Freude und Lust am Schonen armer sein, als der ungebildete. Nicht das dunkle Gefuhl an sich sei die Mutter der angenehmen Empfindung, sondern nur unsere Schwachheit im Erfassen des Mannigfaltigen macht die dunkle Empfindung zu einer nothwendigen Gefahrtin des Angenehmen und der Lust. Nicht in dem Unvermogen, nicht in der Einschrankung, sondern in den positiven Kräften der Seele sei die reine Seelenlust begrundet. Diese im vierten Briefe entwickelten Gedanken erhalten dann einen polemischen Abschluss durch die Bekämpfung der Ansicht des CARTESIUS uber die Entstehung des Vergnugens. In dem nun folgenden funften Briefe geht THEOKLES auf eine nahere Scheidung der Schonheit und Vollkommenheit ein. Schönheit bestehe in der gefalligen aufsern Verknupfung des Mannigfaltigen in der Form, Vollkommenheit in dem vernünftigen innern Zusammenhange, und Gesetzmafsigkeit. Einheit im Mannigfaltigen sei nothwendiges Attribut alles Schonen, dessen Ordnung und aufsere Vollkommenheit ohne Mühe in die Sinne fallt und daher die Lustempfindung erzeugt. Hieran schliefst sich nun eine begeisterte Darlegung uber den wahren Endzweck der Schöpfung, die himmlische Vollkommenheit, die in dem innern, vernunftigen, gesetzmafsigen Zusammenhange besteht. So werden, analog wie es PLATO in seinem „*Gastmahl*" thut, eine niedrige und eine hohere „Schönheit" unterschieden und diese letztere, als nur Gott allein ganz zukommlich mit der höchsten Vollkommenheit identificirt. Hierauf wird im sechsten Briefe eine Digression gemacht, indem THEOKLES eine warme Apologie der Philosophie und der höhern Betrachtung der Dinge uberhaupt halt im Gegensatze zu einer blofs ökonomischen, den ausschliefslichen materiellen Nutzen anstrebenden Betrachtungsweise. Der siebente Brief bildet eine Art von Theodicee, wobei wiederum THEOKLES dem jüngern Freunde gegenüber die Tadler der Vorsehung zurückweist, mit Gründen, die freilich später von MENDELSSOHN in den „*Morgenstunden*" (Bd. I) aus tieferer metaphysischer Quelle geschöpft und in systematischerm Zusammenhange vorgetragen wurden.

Im achten Briefe nimmt dann wieder EUPHRANOR das Wort, indem er auf die Theorie der Schonheit zurückgeht und einige Einwürfe gegen die Ausführung des THEOKLES erhebt. Mit diesem Briefe beginnt gewissermafsen der zweite Theil der ganzen Schrift, in welchem eine tiefere Be-

grundung der Lehre von den ästhetischen Empfindungen angestrebt wird. Was zunächst die Einwürfe Euphranor's betreffen, so wenden diese sich, obgleich er des Theokles Erwiederung auf seine in den beiden ersten Briefen ausgesprochenen Befürchtungen anerkennt, zunächst gegen das von dem Freunde aufgestellte Princip, dass der Grund des Vergnügens entweder in Vollkommenheit oder Schönheit zu suchen sei. Gäbe es ja auch sinnliche Lüste, die von aller Vollkommenheit entfernt seien, und die sich sogar auf Unvollkommenheit stützen. Der grausige Anblick einer überhangenden Felsklippe, die jeden Augenblick einzustürzen drohe, errege statt der Furcht ein eigenthümliches ästhetisches Gefallen. Aehnlich verhalte es sich in einem höhern Kunstgebiete, in der Tragödie, wo Mitleid und Schrecken, statt ein schmerzliches Mitgefühl, Empfindungen in uns hervorrufen, die wir im höhern Sinne als Lustgefühle bezeichnen müssen. So bahnt sich nun Mendelssohn den Weg für die folgenden Betrachtungen, die eine umfassendere Begründung der im ersten Theile versuchten Theorie geben sollen. Zu diesem Zwecke werden die physiologischen Bedingungen der Empfindungen des Schönen erörtert und dann der Zusammenhang und die Wechselwirkung der physiologischen und der psychischen Empfindungen mit Bezug auf das Schöne näher untersucht. Es ergeben sich ihm hieraus drei verschiedene Quellen für das Gefühl des Angenehmen. Die Einheit im Mannigfaltigen oder die Schönheit, die Einhelligkeit im Verschiedenen oder die verständliche Vollkommenheit, und der verbesserte Zustand unserer Leibesbeschaffenheit oder die sinnliche Lust. Dieses sind die verschiedenen Quellen für die schönen Künste; aber die Musik allein vermag aus allen dreien ihre Nahrung zu schöpfen. „Welche süfse Verwirrung von Vollkommenheit, sinnlicher Lust und Schönheit! Die Nachahmung der menschlichen Leidenschaften, die künstliche Verbindung zwischen widersinnigen Uebellauten: Quellen der Vollkommenheit! Die leichten Verhältnisse in den Schwingungen, das Ebenmafs in den Beziehungen der Theile auf einander und auf das Ganze, die Beschäftigung der Geisteskräfte in Zweifeln, Vermuthen und Vorhersehen: Quellen der Schönheit! Die mit allen Saiten harmonische Spannung der Nervengefafse: eine Quelle der sinnlichen Lust! Alle diese Ergötzlichkeiten bieten sich schwesterlich die Hand und bewerben sich wetteifernd um unsere Gunst." Was für die Musik die Harmonie der Töne wird für die Malerei die Harmonie der Farben sein, wenn es der Zukunft gelingt, die Linie der Schönheit und des Reizes mit der Farbenharmonie zu verbinden. Ebenso wird es den Bemühungen der Zukunft anheim gegeben, die Sinne des Geruchs und Geschmacks, die beide jetzt nur der sinnlichen Lust dienen, zu Quellen höherer ästhetischer Wirkungen zu machen.

Vom neunten Briefe ab nehmen die Erörterungen der Freunde vom Gebiete des Aesthetischen aus eine Wendung ins Ethische. Insbesondere ist es die Berechtigung oder Nichtberechtigung des Selbstmordes, die hier in Bezug auf das Vorkommen desselben im Leben und in dem idealen Spiegelbild desselben, in den Künsten, nach allen Seiten hin beleuchtet werden. Wie bei diesem speciellen Thema, so verfährt MENDELSSOHN auch bei allen ästhetischen Untersuchungen, dass fortwährend ästhetische und ethische Gesichtspunkte mit einander verschmolzen werden. Denn wie die ganze Schule, der er angehörte, vermochte er eine Trennung derselben sich gar nicht recht vorzustellen: eine Trennung, die erst durch KANT mit aller Schärfe vollzogen wurde.[1] Uebrigens findet die Erörterung über den Selbstmord, wenn auch von wesentlich verschiedener Voraussetzung ausgehend, ihren eigentlichen Abschluss im „*Phädon*." Die den „*Briefen über die Empfindungen*" von MENDELSSOHN später hinzugefügten „Anmerkungen" sollen theils etwaige Einwürfe, die ihm von verschiedenen Seiten gemacht wurden, widerlegen, theils aber auch weitere Ausführungen dort nur angedeuteter Punkte geben.

In der „*Rhapsodie*", die zwar spätern Ursprungs (1761), aber doch nur eine Erweiterung des Ideenganges der eben analysirten Schrift ist, wird ein im achten Briefe begonnenes, aber durch die eingeschobene Episode über den Selbstmord unterbrochenes Thema über die Natur der gemischten Empfindungen auch in Bezug auf das Werk des Abbé DUBOS: „*Réflexions critiques sur la poésie, la peinture et la musique*" wieder aufgenommen. Die Thatsache der gemischten d. h. aus angenehmen und unangenehmen Gefühlen bestehenden Empfindungen scheint gegen jene Annahme, dass die ästhetische Empfindung eine dunkle Erkenntniss der Vollkommenheit sei, zu streiten. Die Lösung dieses Widerspruchs führt nun MENDELSSOHN tief in jene Untersuchungen hinein, die sich an die bekannte Aristotelische Definition der Tragödie in seiner „*Poetik*" angeschlossen haben, wobei sich unser Autor zum Theil in Gegensatz zu der LESSING'schen Auffassung dieser noch später viel erörterten Frage setzt. Uebrigens war dieser sowie mancher andere ästhetische Streitpunkt zwischen den beiden Freunden, wie es aus dem Briefwechsel derselben hervorgeht, noch längere Zeit discutirt worden. Von ferner in der „*Rhapsodie*" noch in Frage kommenden psychologisch-ästhetischen Untersuchungen sei hier nur die über den Begriff des Lächerlichen erwähnt, welches seine Erklärung in dem Contraste zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit findet. Diese das Wesen des Komischen freilich nicht erschöpfende, aber doch auch nicht misskennende

[1] Vgl. hierüber ZIMMERMANN, in seiner *Geschichte der Aesthetik*. Wien 1858.

Definition ist für die spätere Feststellung dieses ästhetischen Begriffs von Wichtigkeit geworden.

Im Juni 1757 veröffentlichte MENDELSSOHN in der „*Bibliothek*" die Abhandlung: „*Von den Quellen und Verbindungen der schönen Künste*", die dann später unter dem Titel: „*Ueber die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*" sich seinen übrigen ästhetischen Schriften anreihte. Der Verfasser wollte in dieser wichtigen Studie kein „ganzes Lehrgebäude" aufführen und erklärte sich zufrieden, wenn er nur „die ersten Grundlinien eines Lehrgebäudes mit einiger Richtigkeit gezeichnet habe." Wie in den „*Briefen über die Empfindungen*" sind auch hier WOLF'sche und BAUMGARTEN'sche Elemente mit manchen Sätzen der englischen Moralisten verschmolzen; doch zeigt auch hier MENDELSSOHN eine über seine deutschen metaphysischen Lehrer weit hinausgehende ästhetische Feinfühligkeit und lebendige Kunstanschauung, die ihn verhindern, die ästhetische Regel als das Primäre anzuerkennen, ihn vielmehr bewegen, dem schaffenden künstlerischen Geiste sein ursprüngliches Recht gegenüber der abstracten Regel zu vindiciren. Er ist bemüht, auch hier das ästhetische Gesetz aus der kalten logischen Ableitung seiner Schule psychologisch zu vertiefen: „In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet und der Kunstrichter in Vernunftschlüsse auflöst, liegen die tiefsten Geheimnisse unserer Seele verborgen: jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre, denn da sie eine Vorschrift enthält, unter welchen Bedingungen ein schöner Gegenstand die beste Wirkung auf unser Gemüth thun kann, so muss sie auf die Natur des menschlichen Geistes zurückgeführt und aus dessen Eigenschaften erklärt werden können." Inhaltlich ist unzweifelhaft MENDELSSOHN in manchen Punkten seiner Abhandlungen durch LESSING angeregt worden, wie ja auch seine Polemik gegen das BATTEUX'sche Princip für die Kunst, die Nachahmung der Natur[1], wie in den Darlegungen über die Beziehungen der Natur- und der Kunstschönheit im wesentlichen im Sinne LESSING's war. Doch mag ihm auch der Theoretiker SULZER, mit dem er in lebhaftem Gedankenaustausche stand, besonders in Bezug auf die Ableitung der Künste und ihr Verhältniss zu einander vielfache Anregung gegeben haben. Aber auch der Einfluss WINCKELMANN's, mit dessen kunsthistorischen Werken sich MENDELSSOHN eifrig beschäftigte[2], und der

[1] Eine scharfe Kritik gegen diese Anschauung des französischen Aesthetikers übte MENDELSSOHN bei Besprechung der RAMLER'schen Uebersetzung seines *Cours de belles-lettres* in der *Bibliothek der schönen Wissenschaften*. Bd. 3 1758.

[2] So schreibt er (12. Juli 1764) an ABBT: „Ich weiß nicht, ob Ihnen, in Ihrer Einöde, *Winckelmann's Geschichte der Kunst* zu Gesichte gekommen ist. Die

doch im Ganzen auf dem Boden der Breitinger'schen Aesthetik stand, ist, insbesondere was die Neigung zur symbolisirenden und allegorisirenden Auffassung der Schönheit und der Kunst betrifft, in dieser Schrift nicht zu verkennen.

Ein Jahr später (1758), als die eben genannte Abhandlung erschien in der „*Bibliothek*" eine andere ästhetische Untersuchung Mendelssohn's „*Ueber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften*", welche unabhängig von Burke's Schrift „*A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the Sublime and Beautiful*" (Lond. 1757), die Mendelssohn erst ein Jahr später kennen lernte, entstanden war. Dieser hatte die englische Schrift einer eingehenden Beurtheilung in der „*Bibliothek*" (1758) unterzogen. Auch Lessing interessirte sich für die Arbeit des Engländers und besprach manche Punkte brieflich mit dem Freunde. Diese Discussionen haben denn auch unsern Autor zur Umarbeitung der Abhandlung in der Form, wie sie in den „*Philosophischen Schriften*" zum Abdrucke gelangte, veranlasst. Man findet hier daher viele ästhetische Punkte weiter entwickelt, die in dem ersten Wortlaute kaum berührt sind, wie er ja auch den hier neu auftretenden ästhetischen Begriff der „Grazie", als der „Schönheit in Bewegung" wesentlich dem Studium der Schrift des Engländers Henry Home, „*Elements of criticism*" (3 Bde. London 1762) verdankte.

Die durchaus klar und schön geschriebene Abhandlung Mendelssohn's sucht eine Definition der Begriffe „Erhaben" und „Naiv" zu gewinnen, welche freilich die tiefere Kant'sche Begriffsbestimmung nicht erreicht, die aber doch für den damaligen Stand der ästhetischen Forschung in Deutschland nicht ohne Bedeutung war. Lessing sowohl im „*Laokoon*", als auch Schiller in seinen ästhetischen Aufsätzen (besonders in „*Anmuth und Würde*") zeigt sich von dem Gedankengange Mendelssohn's entschieden beeinflusst. Die kleine aber gehaltvolle und interessante Schrift geht von den Grenzbestimmungen des Schönen aus und zeigt, wie bei fortgesetzten Versuchen, diese Grenzen zu erweitern, dieselben für die Sinne ganz verschwinden und so das Sinnlich-Unermessliche entsteht, das in der Kunst das Grofse schlechthin ist. Die ästhetische Gefühlswirkung dieses Unermesslichen, bei dem er zwei Arten, ein solches der Gröfse nach, und ein solches der Kraft nach unterscheidet, ist eine aus Schauer und Lust bestehende gemischte Empfin-

Künstler sagen, er ketzere in der Malerei. Was geht mich die malerische Orthodoxie an? Genug, er zeigt uns die Schönheiten des Alterthums von ihrer edelsten Seite, lässt uns die Uebergänge von der körperlichen Schönheit auf die geistige fühlen und denken, und lehrt uns in der Windung eines jeden Muskels Leidenschaften, Neigungen, Fähigkeiten und Gesinnungen unterscheiden."

dung. Das unausgedehnt Unermessliche, wie Macht, Genie, Tugend u. dergl., erregt ebenfalls jene gewisse Empfindung, doch mit dem Unterschiede, dass es nicht, wie das Sinnlich-Unermessliche zuletzt in Sattigung und Ekel übergeht, sondern die Seele nie ermudet, vielmehr intensiv kraftigt; dieses ist das Erhabene. Die durch das Erhabene hervorgebrachte Empfindung im Menschen ist die Bewunderung. Jede Vollkommenheit, die durch ihre Grofse unsere gewöhnlichen Begriffe übersteigt, unsere Erwartungen übertrifft und über alles hinausgeht, was wir uns vollkommenes denken können, ist daher Gegenstand der Bewunderung. Die Vollkommenheit sowohl als die durch sie in uns hervorgerufene Bewunderung können in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften sich nun entweder auf das Object beziehen, dessen Bewunderung dann die herrschende Idee in unserer Seele wird, oder auf den Künstler selbst, dessen künstlerische Thatigkeit den Gegenstand emporhebt und in einem ungemeinen Lichte zeigt In diesem Falle bezieht sich die Bewunderung auf die Nachahmung und die Vorzuge der Kunst. Zum ersten Falle gehört das Erhabene in der Poesie, die dasselbe in Gesinnungen und Leidenschaften ihrer Personen ausdrückt. Hierbei ist es besonders die bekannte Schrift des griechischen Philosophen Longin „*Ueber das Erhabene*", die unserm Autor viele Ausbeute liefert. Bei der zweiten Gattung, wo die Bewunderung mehr der Kunst und dem Genie[1] des Künstlers gilt, wo wir sein Empfindungsvermögen, seine tiefe Einsicht in das Wesen der Dinge, in die Charaktere und Leidenschaften, den Adel und die Schönheit der Form bewundern, in der er seine Gedanken darstellt, weifs Mendelssohn eine Reihe treffender Belege aus Homer, Sophokles, Virgil, Shakespeare und Klopstock anzuführen.

Der zweite kleinere Theil der Abhandlung versucht eine asthetische Begriffsbestimmung des „Naiven". Ein nothwendiges Pradicat desselben sei die Einfalt, doch genuge diese nicht, da es immer eine wichtige Wahrheit und eine edle Empfindung sein muss, die sich auf ungekünstelte Weise aufsern müsste, um den vollen Begriff des Naiven auszumachen. Naiv sei daher ein Gegenstand, der an sich schon, edel, und, nach seinen wichtigen Folgen gedacht, auf naturliche und einfache Weise zum Ausdrucke kommt. Daher bestehe das Naive des sittlichen Charakters in der Einfalt des Aeufser-

[1] Wie weit Mendelssohn in Bezug auf solche Fragen, die eine grösere ästhetische Feinfühligkeit und ein tieferes psychologisches Eindringen erfordern, jene steif formalistischen Aesthetiker aus derselben Wolf-Baumgarten'schen Schule, der auch er angehörte, hinter sich lässt, dürften z. B solche kritische Besprechungen beweisen, wie die in den *Briefen, die neueste Literatur betreffend* (92, 208 u. 209 Brief, Jahrgang 1760 u. 1762), in denen er eine Arbeit von Sulzer über das Genie beurtheilt.

lichen, die, ohne es zu wollen, innere Würde in einer gewissen Unkenntniss des Weltgebrauchs verräth, in der Unbesorgtheit für falsche Auslegung, endlich in jenem zuversichtlichen Wesen, das nicht auf Dummheit und Begriffsmangel, sondern auf Unschuld, Adel und Güte des Herzens beruht. Dieses leitet ihn über zur Bestimmung des Begriffs der „Grazie", die er als die Schönheit in der Bewegung definirt, und die er meist mit dem Naiven verbunden annimmt. Die Bewegungen der „Grazie" oder des „Reizenden" sind natürlich, leicht und fliefsend, und scheinen weder Vorsatz noch Bewusstsein erkennen zu geben, dass die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welchen diese Bewegungen fliefsen, ebenso ungezwungen fliefsen, ebenso sanft übereinstimmen und ebenso kunstlos sich entwickeln. Daher vermindere sich der Reiz des Naiven, je mehr Bewusstsein damit verbunden ist. Hieraus entsteht dann der Charakter des Gesuchten, Affectirten und Unnatürlichen. Auch das Naive, bei dem die Sache mit der Einfalt des Aeufseren contrastirt, erzeugt, wie das Erhabene, eine gemischte Empfindung, deren feinere asthetische Analyse den Schluss der Untersuchung bildet.

I.

BRIEFE UEBER DIE EMPFINDUNGEN.

VORBERICHT.[1]

Theokles, ein englischer Weltweiser und Namenserbe jenes liebenswürdigen Schwärmers, der uns durch *Die Sittenlehrer* des Grafen von Shaftesbury[2] bekannt ist, hatte seine Heimath vor einiger Zeit verlassen. Die verführerische Einbildungskraft, mit dem französischen Leichtsinne vermengt, welche von vielen seiner Landsleute für Metaphysik verkauft wird, war seiner Neigung zur Gründlichkeit so sehr zuwider, dass er sich entschloss, seinem Vaterlande, seiner Ruhe und der Umarmung seiner Freunde zu entsagen, um ein Volk zu suchen, das richtig denken würdiger schätzt, als frei denken. Deutschland schien ihm dieses Volk zu versprechen. Er las die unsterblichen Schriften, mit

[1] Von Moses Mendelssohn.

[2] *The Moralists* (enthalten in den *Characteristics of men, manners, opinions, times.* 3 Bde. London 1711—14; letzte Ausgabe von Hatch. London 1869; deutsche Uebersetzung von Hölty und Benzler. 3 Bde. Leipzig 1776—79. Aufser den *Moralists*, die ein classisches Muster philosophischer Prosa darbieten, finden sich in diesen gesammelten Werken Lord Shaftesbury's noch: *A letter concerning enthusiasm to My-lord Sommers, An inquiry concerning virtue and merit, Miscellaneous reflexions* und andere philosophische Schriften, welche auf deutsche Denker, wie Leibniz, Herder (vgl. dessen *Adrastea*) und insbesondere auf Mendelssohn von nachhaltigem Einflusse waren. Lord Shaftesbury's (1671—1713) Streben geht in seinen philosophischen Schriften dahin, den Empirismus Locke's theilweise zu mildern. In der Geschichte der Ethik gilt er als der bedeutendste Vertreter der sogenannten englischen Moralphilosophie. Er legte seiner Sittenlehre eine Affectentheorie zu Grunde, in der er selbstische, gesellige und rationale Affecte unterscheidet, und wobei auch ästhetische Momente zur Geltung gelangen. In religionsphilosophischer Hinsicht neigt sich Graf Shaftesbury mehr einem optimistischen Pantheismus zu. Als praktischer Staatsmann trat er überall für bürgerliche Freiheit und religiöse Aufklärung ein. Vgl. Spicker, *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury.* Freiburg i. Br. 1872, und Georg von Gizycki, *Die Philosophie Shaftesbury's.* Lpzg. 1876.

welchen unsere Landsleute in dem letzten Jahrhunderte die gelehrte Welt bereichert haben, und man sagt, dass die Trockenheit und das Phlegma selbst, das ihnen von einigen tändelhaften Schriftstellern zur Last gelegt wird, eine von den Ursachen gewesen sein soll, die ihn angetrieben, diese Nation kennen zu lernen. Er zog von Schule zu Schule, und unter der Gestalt eines neugierigen Reisenden hatte er das Vergnügen, allen Versammlungen gelehrter Gesellschaften unbekannt beizuwohnen. Er soll aber über die galante und flüchtige Art unserer jetzigen Weltweisen nicht wenig erstaunt sein, und seinen Freunden in England geschrieben haben, dass er sich in seiner Hoffnung betrogen fände, dass die philosophischen Stutzer auch in Deutschland überhand genommen hätten, und dass nur hier und da noch einige rechtschaffene Weltweise gleichsam im Verborgenen lebten, die sich kaum unterständen, ihre Häupter zu erheben, und vielleicht auch endlich dem Strome würden nachgeben müssen.

Während seines Aufenthalts zu . . . hat er mit einigen jungen Edelleuten allda Freundschaft geschlossen, die völlig nach seinem Geschmacke waren. Unter diesen ist er einem Jünglinge aus dem Hause . . ., der in der Folge unter dem Namen Euphranor vorkommen wird, am meisten zugethan, und aus Liebe zu demselben hält er sich seit einiger Zeit in einem kleinen Orte an der S . . . . auf. Der Jüngling besucht öfters Theokles einsamen Aufenthalt, wo sie in zufriedener Stille ihre Stunden der Freundschaft und der Betrachtung weihen, und wenn der Jüngling genöthigt ist, sich von seinem Freunde zu trennen, so setzen sie ihre Unterredungen in Briefen fort.

Folgende, die sie über die Natur des Vergnügens gewechselt haben, sind mir durch einen Zufall in die Hände gerathen, und ich konnte mich nicht enthalten, die kleine Verrätherei zu begehen, sie der Welt bekannt zu machen.

Erster Brief.

Euphranor an Theokles.

Allzusorgfaltige Zergliederung der Schonheit stort das Vergnugen. Ihr Streit mit der uberraschenden Empfindung. Wird bestatigt durch das Beispiel der Verliebten, der Virtuosen und der Freunde.

Schon den vierten Abend bringe ich ohne Theokles Umarmung zu, und die Erinnerung jenes unaussprechlichen Vergnügens, das ich in Deiner Gesellschaft genossen, verwandelt meine geschäftigsten Stunden in Langeweile. Ich bin hier so müfsig nicht, als Du etwa glaubst. Die meisten Stunden des Tages raubt mir die Nothwendigkeit. Ich nenne jedes Geschäft Nothwendigkeit, wenn es mit unserer Neigung streitet. Auch das lärmende Vergnügen, das Gewühl bei Hofe, wohin mich mein Stand verbannt, verdient mir diesen Namen. Wahr ist's, ich verehre die Vorrechte meines jugendlichen Alters, ich bin der Freuden Liebling: aber nur der stillen Freuden, die ich in dem kleinen Bezirke meiner Freunde geniefse. Jenes prächtige Gebäude, jene vergoldete Gesellschaft scheint mir wüster, als Theokles Einsamkeit. Jetzt bin ich des beschwerlichen Getümmels los: jetzt kann ich mich frei in die Arme der Mufse und der Betrachtung werfen. Wie glücklich, wenn ich mich auch in die Arme meines Freundes werfen könnte! Und wie untröstlich, wenn Theokles nicht die Sehnsucht nach seinem Umgange durch freundschaftliche Briefe linderte!

Erst gestern erhielt ich ein Schreiben von Dir, dessen Inhalt mir heute Stoff zum Nachdenken geben soll. Wie oft habe ich es entfaltet, gelesen, und wieder zusammengeschlagen! Dieser wichtige Brief verdient meine ganze Aufmerksamkeit, denn sein Inhalt verspricht einen Einfluss in Dein ganzes Leben. Du rühmst Dich, die Begriffe von der Natur des

Vergnügens entwickelt zu haben, und es freut Dich, dass es Dir gelungen, in die Tiefen der Empfindungen einen spähenden Blick zu thun. Nicht, dass Du durch Deine Entdeckungen Ruhm erhaschen wolltest; nein! Dich ergötzt vielmehr die Hoffnung, durch diese Einsicht Meister von Deinen Empfindungen zu werden und sie an dem Wagen der Vernunft zu fesseln. Je vertrauter ich mit der Natur des Vergnügens werde, sprichst Du, desto weniger sollen mich die Larven täuschen, die wahren Irrwische, die das menschliche Geschlecht aus einem Sumpf in den andern führen und dann seiner Einfalt spotten. — Du ladest mich zu gleichen Betrachtungen ein und versprichst, mir Deine Gedanken zu eröffnen, sobald ich mich durch eigenes Nachsinnen dazu vorbereitet haben würde. Theuerster Freund! hast Du auch überlegt, mit welcher Gefahr Deine Unternehmung verknüpft ist? Es hat Weltweise gegeben, die die Vernunft die Störerin unsers Vergnügens genannt haben. Ich halte sie keineswegs dafür; allein alsdann wird sie es gewiss, wenn sie der Entstehung des Vergnügens nachgrübelt. Unsere Glückseligkeit hängt von dem Genusse ab, und der Genuss von der schnellen Empfindung, mit der jede Schönheit unsere Sinne überrascht. Unglücklich sind diejenigen, welche die Vernunft wider den Anfall einer solchen Ueberraschung abgehärtet hat. Die Lust verschwindet, wenn wir unsere Empfindung allzu sorgfältig aufzuklären suchen.

Unzählige Beispiele bieten sich mir an, die diese Wahrheit bestätigen. Wenn Du bei dem erblicken einer Schönen in Entzückung geräthst, so vereinigen sich unzählige Reizungen zu Deiner Niederlage. Der harmonische Bau ihrer Glieder, ihre blendende Gesichtsfarbe, ihre feurigen Augen und ihre beredten Züge stimmen in einer angenehmen Verwirrung überein, und bemeistern sich Deiner Seele. Danke es dieser Verwirrung, dass sie Dir nicht Zeit lässt, sie zu entwickeln. Hüte Dich, anstatt feuriger Augen die Beschaffenheit der Säfte im Auge, und anstatt reizender Mienen eine leichte Bewegung der Gesichtsmuskeln zu denken. Den Augenblick würde Dein Vergnügen sterben, und Du hättest, anstatt einer süfsen Wollust, eine Menge trockener Wahrheiten.

Die, welche die Schriften der unsterblichen Alten nur desswegen lesen, um sie zu zergliedern und rhetorische Figuren, so wie ein Insektenkenner die getrockneten Gerippe der Würmer, zu sammeln, sind zu bedauern. Sie suchen und finden die Regeln der Wohlredenheit, sie wer-

den Gesetzgeber in den schönen Wissenschaften: aber sie empfinden die Schönheiten nicht mehr, die sie uns anpreisen. Ihr Gefühl verwandelt sich in einen logischen Schluss.

Auch die Freundschaft, diese Mutter des erhabensten Vergnügens, läuft Gefahr, wenn man einzeln die Vorzüge, die den Werth eines Freundes ausmachen, allzu genau erwägt. Die Empfindung vermischt die Seelen der Freunde in ein einziges Ich, und die Ueberlegung zertheilt sie wieder in Ich und Du. Die liebreiche Empfindung verhüllt die schwache Seite eines Freundes, und die Ueberlegung macht sie sichtbar. Und wenn auch seine Vorzüge auf der Schale der Vernunft ein Uebergewicht haben, so verlischt doch das Feuer, und die Liebe weicht in vernünftige Hochachtung zurück. — Ich zittere, wenn ich hieran denke. Wie? liebster Freund! wenn Du trotz meiner Gründe auf Deinem Vorsatze beharrst, wenn Du durchaus nicht fühlen willst, ohne zu denken, so droht mir die Gefahr, in Dir einen lauen Freund zu umarmen. Nein, Theokles! Wenn Du meine Ruhe liebst und Du liebst sie gewiss, so entreifse mich diesen quälenden Sorgen. Entsage Deinen Grübeleien, oder verspare sie für das frostige Alter, das keine Empfindungen kennt. Ich bitte Dich, ich beschwöre Dich darum.

Zweiter Brief.

Euphranor an Theokles.

Das dunkle Gefühl befordert unsere Glückseligkeit. Der Affect verschwindet, wenn alle Begriffe deutlich werden. Wie weit sich die Vernunft in unsere Ergötzlichkeiten mischen soll. System einer jugendlichen Sittenlehre.

Mein voriges Schreiben ist noch unbeantwortet. Theokles überlässt mich der Unruhe, in die mich sein letzter Brief gesetzt hat. Was soll ich hiervon denken? Ist meine traurige Ahnung eingetroffen, oder hast Du die Art der spröden Dirnen, die sich ein boshaftes Vergnügen machen, ihren Liebhaber mit eifersüchtigen Gedanken zu quälen? Doch vielleicht keines von beiden. Vielleicht dass Du Dir Zeit lassen willst, meine

Gründe zu prüfen, um sie entweder anzunehmen oder zu widerlegen. Ist dieses, so gebe ich Dir hier mehrere Gründe zu bedenken, ehe Du entscheidest.

Wir würden unglücklich sein, wenn sich alle unsere Empfindungen auf einmal zu reinen und deutlichen Vorstellungen aufheiterten. Die Schönheit beruht, nach dem Ausspruche aller Weltweisen, in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit: Lust und Freude, ja die stille Zufriedenheit selbst, werden in dem Körper von einer süfsen Wallung des Geblüts und von verschiedenen angenehmen Bewegungen in den Gliedmafsen begleitet, ohne welche sie uns fast gleichgültig sein würden. Diese holde Bewegung ist eine Tochter des Affects, und der Affect ist nothwendig mit einer unentwickelten Vorstellung verknüpft. So unzertrennlich ist die dunkle Vorstellung von unserer Glückseligkeit.

Wenn wir den Sturm einer unangenehmen Leidenschaft besänftigen wollen, so befiehlt uns die Vernunft, über die Ursachen unsers Missvergnügens nachzudenken und die Begriffe aufzuklären. Nur diese finstern Wolken sind es, aus denen das Ungewitter entsteht; und sobald es in unserer Seele heiter wird, so verschwindet das Toben der Leidenschaft. Hat es aber mit den angenehmen Empfindungen eine andere Beschaffenheit? O nein! Sie haben eben dasselbe Schicksal: wir fühlen nicht mehr, sobald wir denken. Der Affect verschwindet, sobald die Begriffe aufgeklärt werden.

Die ihr für eure Glückseligkeit besorgt seid, lasset euch von der Vernunft den Gegenstand eures Vergnügens auslesen. Ohne sie könntet ihr blindlings wählen, oder euch in eurer Wahl betrügen. Trauet den Reizen nicht, die sie verwirft. Umarmet diese nur, die sie gut heifst; ja lasset sie eurem Genusse Mafs und Ziel vorschreiben, und hütet euch, dieses Ziel zu überschreiten. Wenn sie aber die Braut zugeführt hat, so muss sie bescheiden zurückweichen, um euch nicht, durch unbesonnenen Vorwitz, in dem Genusse zu stören.

Der gütige Schöpfer hat nicht umsonst mit diesem dunkeln Gefühle einen Reiz verbunden, nicht umsonst in jede Schönheit die Fähigkeit gelegt, dieses Gefühl zu beleben. Die Vernunft allein kann kein Wesen beglücken, das nicht lauter Vernunft ist. Wir sollen fühlen, geniefsen und glücklich sein.

Liebster Theokles! dieses ist das System meiner jugendlichen

Sittenlehre, die Richtschnur meines Wandels. Die Natur hat Deine männlichen Jahre noch mit einem zarten Gefühle gesegnet. Strenge Deine Kräfte an, es empfänglicher zu machen. Es ist die Quelle Deiner Glückseligkeit. Mache, wenn Du kannst, die Empfindung der Schönheit lebhafter, aber hüte Dich, sie in trockene Wahrheiten zu verwandeln. Welcher Unterschied zwischen diesen beiden Aussprüchen: dieser Gegenstand ist schön, dieser Gegenstand ist wahr!

Dritter Brief.

Theokles an Euphranor.

Warum sich weder völlig deutliche, noch völlig dunkle Begriffe mit dem Gefühle der Schönheit vertragen. Klarheit der Vorstellung befördert das Vergnügen. Nützliche Vorbereitungen zu dem Genusse eines Vergnügens. Erklärung einer Stelle in Aristoteles Dichtkunst. Betrachtungen des Weltgebäudes aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten.

Nicht aus jungfräulichem Uebermuthe habe ich Dich Deinen eifersüchtigen Sorgen überlassen. Nein! edler Jüngling! nenne es eine Ahndung, die Deine unzeitige Furcht verdient hatte. Wenn ich allen Unwillen über Dein misstrauisches Betragen ablegen wollte, so musste ich unverzüglich diese Art von Rache an Dir nehmen. Nunmehr hat mich die Genugthuung, die ich mir selbst verschafft, zufrieden gestellt, und ich bin im Stande, Deine Gründe mit kaltem Blute zu widerlegen.

Die Wahrheit steht fest: kein deutlicher, auch kein völlig dunkler Begriff verträgt sich mit dem Gefühle der Schönheit; — jener, weil unsere eingeschränkte Seele keine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu fassen vermag; sie muss, wenn sie deutlich denken will, ihre Aufmerksamkeit von dem Ganzen abziehen und einen Theil des Gegenstandes nach dem andern überdenken; — dieser hingegen, weil die Mannigfaltigkeit des Gegenstandes in seine Dunkelheit gleichsam verhüllt und unserer Wahrnehmung entzogen wird. Zwischen den Grenzen der Klarheit müssen also alle Begriffe der Schönheit eingeschlossen

sein, wenn wir ohne mühsames überdenken eine Mannigfaltigkeit wahrnehmen sollen. Ja noch mehr: je ausgebreitet klarer die Vorstellung des schönen Gegenstandes, desto feuriger das Vergnügen, das daraus entspringt. Eine ausgebreitete klarere Vorstellung enthält eine reichere Mannigfaltigkeit, mehrere Verhältnisse des Mannigfaltigen gegen einander. Lauter Quellen der Lust!

Höre nun, edler Jüngling! wie ich mich zu dem Genusse eines Vergnügens vorbereite. Ich betrachte den Gegenstand des Vergnügens, ich überdenke alle seine Theile, und bestrebe mich, sie deutlich zu fassen. Alsdann richte ich meine Achtsamkeit auf ihre allgemeine Beziehung, ich schwinge mich von den Theilen zum Ganzen. Die besondern deutlichen Begriffe weichen gleichsam wie in Schatten zurück. Sie wirken alle auf mich, aber sie wirken in einem solchen Ebenmafse und Verhältnisse gegen einander, dass nur das Ganze aus ihnen hervorstrahlt, und mein überdenken hat mir die Mannigfaltigkeit nicht zerstreut, nur fasslicher gemacht.

Der weise Stagirit eignet einer jeden Schönheit bestimmte Grenzen der Gröfse zu, und behauptet, dass sie diesen Namen nicht mehr verdiene, wenn sie die Grenzen entweder überschreitet oder nicht erreicht. Seine Ausleger haben hierin unsägliche Schwierigkeiten gefunden. Die ganze Welt, schlossen sie, muss nach diesem Grundsatze aufhören schön zu sein; und wer will dieses behaupten?

Allein dieses unermessliche All ist für uns kein sichtbar schöner Gegenstand. Nichts verdient diesen Namen, das nicht auf einmal klar in unsere Sinne fällt. Zwar hat das Unermessliche, dessen Grenzen zu erreichen unsere beflügelte Einbildungskraft ermüdet, seinen besondern Reiz, der das Vergnügen der abgemessenen Schönheit öfters übertrifft; allein schön im eigentlichen Verstande können wir das Weltgebäude nur alsdann nennen, wenn die Einbildungskraft seine Haupttheile in einem so vortrefflichen Ebenmafse ordnet, wie Vernunft und Wahrnehmung lehren, dass sie aufser uns geordnet sind. Geschieht dieses, so nimmt man nur die allgemeinen Verhältnisse der Welttheile zum Ganzen wahr; die Gröfse, die für die Sinne unermesslich ist, verjüngt sich in der Einbildung, und tritt in die Schranken der Schönheit zurück, die unsern Kräften angemessen sind.

Die Einbildungskraft kann den kleinsten und den gröfsten Gegen-

stand zwischen die gehörigen Grenzen einschränken, indem sie die Theile so lange erweitert oder zusammenzieht, bis wir die erforderliche Mannigfaltigkeit auf einmal fassen können. Ein Thier von einigen Stadien grofs, eine Milbe, die dem scharfsinnigsten Auge unmerklich ist, können in der Einbildung zu schönen Gegenständen werden; und wie oft hat ihr organischer Bau den Naturliebenden ergötzt! Nur den Namen einer sichtbaren Schönheit hat ihnen Aristoteles abgesprochen, weil unser kurzsichtiges Auge die mannigfaltigen Organe des ungeheuern Thieres nicht auf einmal, der allzu kleinen Milbe aber gar nicht fassen kann. Für dramatische Dichter ist diese Wahrheit ungemein wichtig.[a]

Dem Weltweisen bleibt also die Betrachtung des Weltgebäudes eine unversiegende Quelle des Vergnügens. Sie versüfst seine einsamen Stunden, sie erfüllt seine Seele mit den erhabensten Empfindungen, entzieht seine Gedanken dem Staube der Erde, und nähert sie dem Throne der Gottheit. Ehre, Wollust und Reichthümer, die er vielleicht über seinen Betrachtungen entbehren muss, sind ihm jetzt Staub, den er mit Füfsen tritt; und zur Verfolgung, die mit gezücktem Schwerte hinter ihm steht, spricht er mit archimedischer Zerstreuung: Verwirre mir nur diese Zirkel nicht! — Aber wie muss er sich zu dieser Fülle des Vergnügens vorbereiten? Wohlan, theurer Jüngling! hier ist der Weg zum wahren Vergnügen! Mache die Anwendung meiner Lehre auf die Schönheit der allgemeinen Natur. Sie ist das würdigste Beispiel, das eine Lehre befestigen kann. Lerne daraus, wie zuträglich es der Empfindung des Ganzen sei, wenn wir alle seine Theile vorher bis zur Deutlichkeit überdacht haben.

Mache die Anwendung! sage ich. Wenn Du von der wundervollen Einrichtung aller Weltkörper nicht wüsstest, wenn es Dir unbekannt wäre, dass eine unermessliche Kette von Wesen jeden Planeten bewohnt, unbekannt, dass sich aus der Mitte eines jeden Weltgebäudes ein milder Strom von Licht und Leben nach allen Seiten ausbreitet, wenn Du von allen diesen wichtigen Wahrheiten nichts wüsstest, sage ich, und Du würdest jetzt nur die allgemeine Verbindung der Weltkörper, ihre Lagen, Gröfsen und Entfernungen, nur das Gerippe gleichsam des kopernikanischen Weltbaues gewahr, so würde diese Erkenntniss Dich zwar vergnügen, aber nicht Deine ganze Seele anfüllen. Die Armuth an Mannigfaltigkeit würde, in dem Begriffe vom Ganzen, erstaunliche Lücken

hinter sich lassen, und die Harmonie, die Dich ergötzen soll, auf wenige Gesetze der Natur hinauslaufen, nach welchen die Weltkörper in ihren Kreisen herumgeführt werden. Nunmehr rufe alles, was Dir von den einzelnen Theilen der Welt bekannt ist, in Dein Gedächtniss zurück. Betrachte den leblosen Stein, dessen ganze Natur Gewicht und Farbe zu sein scheint, und die Pflanze, in deren Bau Ordnung und Absicht zu erkennen ist, den Wurm, dessen Welt ein einziges Blatt ist, und den Menschen, den die ganze Erde in allzu enge Räume einschliefst; kurz! überdenke alles, was die blofsen Augen, die Ferngläser, Vernunft und Sinne von der Welt bekannt gemacht haben. Erwäge die Gründe, wodurch die Muthmafsung von der ähnlichen Beschaffenheit aller Weltkörper mehr als wahrscheinlich wird, die uns veranlassen, unser Weltsystem in Myriaden von Fixsternen, und unsere Wohnungen hienieden in unzählige Kugeln, die sich um jene in lichten Wirbeln drehen, vervielfältigt zu sehen; steige die Kette allgemach hinauf, die alle Wesen an dem Throne der Gottheit befestigt: alsdann schwinge Dich mit kühnem Fluge bis auf das allgemeine Verhältniss aller dieser Theile zu dem unermesslichen Ganzen. Welche himmlische Wollust wird Dich auf einmal überraschen! Kaum wirst Du Dich in der betäubenden Entzückung fassen können. Woher dieser unendliche Unterschied? Was hat Dein Gefühl geadelt, und Deinem Vergnügen diesen überschwänglichen Zuwachs verliehen? Gestehe es! Ist es nicht die deutliche Wahrnehmung aller Theile, die in dem letztern Falle vor der Empfindung des Ganzen hergegangen ist? Hat das Ueberdenken der Theile die Lust gestört, die aus der Wahrnehmung des Ganzen entspringt? O nein! Es hat Dich vielmehr dazu vorbereitet; Du hast dem Vergnügen, das aus der Schönheit des Ganzen entspringt, die gehörige Fülle gegeben, indem Du eine gröfsere Mannigfaltigkeit ans Licht gebracht, die einhellig an seiner Bestimmung theil nimmt.

Vierter Brief.

Theokles an Euphranor.

In dem Augenblicke des Genusses verdunkeln sich alle einzelnen Begriffe. Anwendung auf die Dichter, auf die Tonkunstler. Der Grund zum Vergnugen muss in der positiven Kraft unserer Seele gesucht werden. Nicht aber in ihrer Einschrankung. Eines Neuern Gedanken von der Entstehung des Vergnügens. Einwurf dawider.

Mein Wahlspruch ist: wähle, empfinde, überdenke und geniefse. Wähle unter den Gegenständen, die Dich umgeben: erlies Dir solche, die Deiner Wohlfahrt zuträglich sind. Empfinde sie: versorge Dich mit anschauenden Begriffen und Urtheilen von ihrer Beschaffenheit. Ueberdenke: stelle Dir alle einzelnen Theile deutlich vor, und erwäge ihre Verhältnisse und Beziehungen gegen einander und auf das Ganze. Alsdann geniefse: richte Deine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst. Hüte Dich, in diesem Augenblicke an die Beschaffenheit einzelner Theile zu denken. Lass die Fähigkeiten Deiner Seele walten. Durch das Anschauen des Ganzen werden die Theile ihre hellen Farben verlieren, sie werden aber Spuren hinter sich lassen, die den Begriff des Ganzen aufklären, und dem Vergnügen, das daraus entsteht, eine gröfsere Lebhaftigkeit verschaffen.

Aber deutlich muss kein besonderer Begriff in dem Augenblicke des Genusses bleiben wollen, so lange wir uns noch mit dem Irdischen schleppen, so lange unsere Seele noch zu eingeschränkt ist, eine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu fassen. Hätten die Dichter dieses durchgehends bedacht, so würden wir weniger Epopeen haben, die den strengsten Regeln Genüge leisten und dennoch den Zweck, zu gefallen, so sehr verfehlen. Eine Bemerkung, wodurch viele das Ansehen der Regeln haben wankend machen wollen, aber mit Unrecht. Die Regeln sind Vorbereitungen, wodurch der Dichter sich und seinen zu bearbeitenden Gegenstand in die Verfassung setzen soll, die Schönheiten in ihrem vortheilhaftesten Lichte zu zeigen. Als Vorbereitungen können sie dem Virtuosen ersprielsliche Dienste leisten, aber in der Hitze der Ausarbeitung müssen sie ihn nicht stören. Sobald er zum Werke

schreitet, muss der Vorwurf, und nichts als der Vorwurf, die herrschende Idee in seiner Seele sein. Er hüte sich in diesem Augenblicke seine Regeln allzu deutlich vor Augen zu haben. Sie sollen die Einbildungskraft nicht im Zügel halten, sondern ihr nur von ferne den Weg zeigen und nachrufen, wenn sie in Gefahr ist, sich zu verlieren. Alsdann können sie das geringere Genie dem gröfsern an die Seite setzen, und den Dichter das lehren, was sein Geist vielleicht zu klein war zu erfinden.

Auch die Tonkünstler könnten einer schimpflichen Erniedrigung überhoben sein, wenn sie diese wichtige Anmerkung nie aus den Augen lassen wollten. Es ist bekannt, dass sie, was die Annehmlichkeit ihrer Melodien betrifft, einen gröfsern Werth auf das Urtheil eines blofs geübten Ohres, als auf das Urtheil eines Meisters in der Tonkunst setzen. Die letztern wollen ihre Erfahrenheit in der Kunst niemals verleugnen. Sie merken auf nichts, als auf die Regelmäfsigkeit einer Melodie, sie lauern auf glückliche Verbindung zwischen den allerwidersinnigsten Uebellauten, und die sanft rührenden Schönheiten schleichen unbemerkt vor ihren Ohren vorüber.

Kann aber aus diesem allen die Folge gezogen werden, dass das dunkle Gefühl die Mutter aller fröhlichen Empfindungen sei? Nein! wäre dieses, so hätte die Vorsehung ihre Güter allzu ungerecht ausgetheilt. Wesen von höherer Art würde sie zu bittern Klagen berechtigt haben: „Du hast uns mit deinem Fluche beladen, indem du uns aufgeklärte Geister verliehen hast. Wir begreifen alles deutlicher, als die Wesen, die unter uns sind: elendes Vorrecht, das uns die Wege zur Lust verschliefst! Es fehlt uns an dunkeln Empfindungen, an der Quelle des Vergnügens, mit welcher die untern Wesen reichlich versehen sind.“

Oder wollen wir die Ordnung umstürzen? Sollen Wesen, die am meisten an den Sinnen kleben, die obersten Stufen der Schöpfung besteigen, Engel niedriger als Menschen, sollen Menschen niedriger als vernunftlose Thiere stehen? O nein! Nur unsere Schwachheit macht die dunkle Empfindung zu einem nothwendigen Gefährten der Fröhlichkeit, weil in der menschlichen Seele Deutlichkeit und Reichthum der Begriffe neben einander nicht Raum genug finden. Aber in soweit es ein dunkles Gefühl ist, führt es nichts annehmliches bei sich. Und Wesen, die eine gröfsere Mannigfaltigkeit deutlich fassen können, sind

desto glückseliger, weil die Gegenstände mit mächtigem Reize in sie wirken können.

Ich habe gesagt, man würde gegen die Vorsehung ungerecht sein, wenn man den wesentlichen Grund alles Vergnügens in der dunkeln Empfindung suchen wollte, und ich hätte meinen Satz näher bestimmen können. Die reine Seelenlust, als eine Bestimmung des Geistes betrachtet, und abgesondert von ihrer fleischlichen Begleiterin, von der sinnlichen Wollust, muss in den positiven Kräften unserer Seele und nicht in ihrem Unvermögen, nicht in der Einschränkung dieser ursprünglichen Kräfte begründet sein.

Ja noch mehr. Die Neigung zur Vollkommenheit muss allen denkenden Wesen ursprünglich, und Gott selbst in dem allerhöchsten Grade zukommen. Hierwider hat sich ein neuer Weltweiser vergangen, dessen Gedanken gleichwohl unsere Aufmerksamkeit verdienen. Die Schwierigkeit, die er aufzulösen sich vorgenommen, ist diese. Wir lernen aus der Erfahrung, dass die Seele die Vorstellung einer Vollkommenheit lieber haben, als nicht haben, und die Vorstellung einer Unvollkommenheit lieber nicht haben, als haben wolle. Woher dieses? In welcher wesentlichen Bestimmung unserer Seele ist diese Eigenschaft begründet?[b] Diesen Knoten bemüht sich unser Schriftsteller folgendergestalt ungefähr aufzulösen. „Da das Wesen unserer Seele", sagt er, „in einer Kraft besteht, sich die Welt vorzustellen, so muss sie sich beständig bestreben, Begriffe hervorzubringen. Sie muss sich also nach Gegenständen sehnen, die ihr eine Menge von Begriffen darbieten, und daran muss sie Gefallen finden."

„Diese Begriffe müssen ihr nicht allzu verwickelt scheinen; sonst verzweifelt sie an ihrer Fähigkeit, sie jemals fassen zu können. Ein Gegenstand, der ihr also zu versprechen scheint, sie würde die Menge Vorstellungen, die sie in ihm antrifft, mit geringerer Mühe entwickeln können, muss sie ungemein an sich ziehen."

„Dieses thut die Vollkommenheit. In ihr trifft man eine Mannigfaltigkeit an, die übereinstimmend ist, die sich auf eine Einheit bezieht. Die Mannigfaltigkeit verspricht der Seele Beschäftigung. Sie findet eine Menge Vorstellungen, die das Bedürfniss ihrer ursprünglichen Kraft eine Zeit lang werden unterhalten können. Allein die Einheit im Mannigfaltigen verspricht ihr auch Leichtigkeit in der Beschäftigung. Sie

wird alle mannigfaltigen Begriffe gleichsam aus einem einzigen Gesichtspunkte übersehen können, es wird ihr keine sonderliche Mühe kosten, sie alle zu begreifen. Daher muss die Seele sich nach einem vollkommenen Gegenstande sehnen und an seiner Vorstellung Gefallen finden.“ So weit der Schriftsteller.

Wenn diese Erklärungsart richtig wäre, so müsste es uns zur Schwachheit gereichen, dass wir die Einheit im Mannigfaltigen lieben. Denn wenn uns die bloße Mannigfaltigkeit nicht allzusehr ermüdete, wenn wir keiner Erleichterung in unserer Beschäftigung bedürften, so würde uns das bloß Mannigfaltige mehr Lust gewähren, als wenn es von der Einheit eingeschränkt wird. Allein warum zieht der weise Schöpfer, den der Gedanke aller möglichen Welten auf einmal nicht ermüden kann, das Vollkommene dem bloß Mannigfaltigen vor?

Fünfter Brief.

Theokles an Euphranor.

Schönheit setzt Einheit im Mannigfaltigen voraus. Das Vergnügen, das daraus entsteht, beruht auf der Einschränkung unserer Seelenkräfte; findet bei Gott nicht statt. Vollkommenheit erfordert keine Einheit, sondern Uebereinstimmung des Mannigfaltigen. Das Vergnügen, das daraus entsteht, gründet sich auf die positive Kraft unserer Seele; kommt Gott im höchsten Grade zu.

Du antwortest nicht, theuerster Jüngling! Wohl! ich nehme das Stillschweigen für ein Zeichen Deines Beifalls an und fahre in meinen Betrachtungen fort. Bisher haben wir alle Gegenstände des Vergnügens unter der Gestalt der Schönheit betrachtet. Die Jugend ist gewöhnt, alle ihre Lust der Schönheit zuzuschreiben. Allein nunmehr ist es Zeit, die Grenzen der Vollkommenheit und der Schönheit zu trennen und beide in ihrer wahren Gestalt zu zeigen. Hier sind die Klippen, daran der Weltweise gescheitert, den ich in meinem vorigen Schreiben widerlegt habe. Er hat das auf die Vollkommenheit beziehen wollen, was nur von der Schönheit gilt.

Der Unterschied ist handgreiflich, Euphranor! Die Gleichheit, das Einerlei im Mannigfaltigen ist ein Eigenthum der schönen Gegenstände. Sie müssen eine Ordnung oder sonst eine Vollkommenheit darbieten, die in die Sinne fällt, und zwar ohne Mühe in die Sinne fällt. Wenn wir eine Schönheit fühlen wollen, so wünscht unsere Seele mit Gemächlichkeit zu geniefsen. Die Sinne sollen begeistert sein, und von ihnen soll sich die Lust auf die müfsige Vernunft ausbreiten.

Der Entwurf eines Gebäudes ist schön, wenn das Ebenmafs in den Abtheilungen und ihre Abwechslungen leicht zu fassen sind; und der gothische Geschmack ist untern andern Ursachen auch desswegen verwerflich, weil er die Mannigfaltigkeit in einer allzu verwickelten Ordnung anbringt.

Ein allzu sehr durch einander geschlungener Tanz misställt, weil wir die verschiedenen Züge und Linien, die auf dem Boden gezeichnet werden, nicht ohne Mühe aus einander wickeln können. Auch die Töne sind nur alsdann wohlklingend, wenn die Schwingungen in der Luft ein leichtes Verhältniss mit einander haben.

Was folgt hieraus? Dass das Vergnügen an der sinnlichen Schönheit, an der Einheit im Mannigfaltigen, blofs unserm Unvermögen zuzuschreiben sei. Wir ermüden, wenn unsere Sinne eine allzu verwickelte Ordnung auseinander setzen sollen. Wesen, die mit schärfern Sinnen begabt sind, müssen in unsern Schönheiten ein angenehmes Einerlei finden, und was uns ermüdet, kann ihnen Lust gewähren. Er, der alles Mögliche mit einem mal übersieht, muss die Einheit im Mannigfaltigen durchaus verwerfen. — Verwerfen? Und so hat der Schöpfer keinen Gefallen an dem Schönen? So zieht er es nicht einmal dem Hässlichen vor? Ich behaupte: nein; und die Natur, das Werk seiner Hände, soll mir Zeugniss geben. Nur die äufsere Gestalt der Dinge hat der Schöpfer mit sinnlicher Schönheit bedeckt. Diese sind bestimmt, in die Sinne anderer Geschöpfe reizend zu wirken. Die Schönheit der menschlichen Bildung, die annehmlichen Farben, die gewundenen Züge, die in seinen Mienen bezaubern, sind nur der äufsern Schale eingeprägt. Sie gehen nicht weiter, als unsere Sinne reichen. Unter der Haut liegen grässliche Gestalten verborgen. Alle Gefäfse sind ohne scheinbare Ordnung in einander verschlungen; die Eingeweide halten einander das Gleichgewicht, aber kein Ebenmafs, keine sinnlichen Verhältnisse, lauter Man-

nigfaltigkeit, nirgend Einheit, lauter Beschäftigung, nirgend Leichtigkeit in der Beschäftigung. Wie sehr würde der Schöpfer seinen Zweck verfehlt haben, wenn er nichts, als Schönheit gewesen wäre!

Aber nein! Ich komme zu dir, der himmlischen, vortrefflichsten Vollkommenheit! Nicht, wie dich die Sinne fassen, wie dich die Vernunft begreift! Wahrer Endzweck der Schöpfung! Rathgeberin Gottes! Ich würde deine Göttlichkeit entweihen, wenn ich dir nur Vorzüge für eingeschränkte Wesen einräumen wollte. Nein! auch dem Unendlichen gefallen deine Vortrefflichkeiten. Du gewährst Mannigfaltigkeit, aber kein Einerlei in dem Mannigfaltigen, keine Leichtigkeit in der Beschäftigung. Diese geringern Vorzüge überlässt du deiner sinnlichen Nachahmerin, der Schönheit, die sich bis zur Schwachheit der Irdischen herunterlassen mag. Du erforderst aber vernünftigen Zusammenhang, Uebereinstimmung, Einhelligkeit. Aus einem gemeinschaftlichen Endzwecke soll sich begreifen lassen, warum das Mannigfaltige so und nicht anders neben einander ist. Du gewährst nicht nur Vorstellungen, sondern auch verknüpfte und in einander begründete Vorstellungen. Nichts muss überflüssig, nichts misshellig, nichts mangelhaft in deinen Bestimmungen sein. An diesen Merkmalen erkennt der Weltweise deine Gottheit, Mutter der himmlischen Liebe!

Und er muss sich hüten, diese himmlische Venus nicht mit der irdischen, mit der Schönheit, zu verwechseln.[c] Diese beruht auf der Einschränkung, auf dem Unvermögen; aber das Gefallen an der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen gründet sich auf eine positive Kraft unserer Seele. Wenn es Wesen, die eine Vorstellungskraft haben, natürlich ist, sich nach Vorstellungen zu sehnen, so ist es auch vernünftigen Wesen eigenthümlich, nach solchen Vorstellungen zu streben, die in einander begründet sind. Zerrüttete Begriffe, Misshelligkeiten, Widersprüche streiten eben sowohl wider die Natur und das ursprüngliche Bedürfniss aller denkenden Wesen, als der Mangel, der völlige Tod aller Vorstellungen. Hierin liegt der mächtige Reiz, mit welchem die Vollkommenheit alle Geister an sich zieht; und so weit eine positive Kraft über ihre Einschränkung erhaben ist, so weit ist das Vergnügen der verständlichen Vollkommenheit über das Vergnügen der sinnlichen oder, wie wir Irdischen sie nennen, über das Vergnügen der Schönheit hinweg.[d]

Der Unterschied ist leicht zu begreifen. Wenn Du die Zwergbäume in Deinem Obstgarten beschaust, wenn Du auf die Zweige, die sich in zirkelrunder Ordnung erheben, und auf die Krone, die in der Mitte stolz hervorragt, Acht hast: so hast Du die sinnliche Schönheit der Bäume völlig inne, ihr Anblick gefällt Dir und reizt Deine sinnliche Empfindung. Mit dieser Schönheit ist zwar eine Art von Vollkommenheit verbunden, denn aus dem allgemeinen Plane der Schönheit lässt sich Grund angeben, warum die Zweige eben so geordnet sind. Allein der Zweck dieser Ordnung ist, die Sinne durch ein leichtes Verhältniss zu reizen: und die Vollkommenheit stützt sich auf Schönheit.

Nunmehr denke an die wahre Vollkommenheit der Bäume. Erwäge diese Blätter, diese Zweige, diese Knospen hier, jene Blüthen dort: was für ein gemeinschaftlicher Endzweck verbindet sie? In welcher Verknüpfung stehen sie mit dem Baume, und durch ihn mit dem Ganzen? Hier wird Deine Seele von Wollust trunken, hier erlangst Du die anschauende Erkenntniss einer echten Vollkommenheit; ein Vergnügen, das sich nicht auf Deine Schwachheit, das sich auf das vernünftige Bestreben nach in einander begründeten Vorstellungen stützt.

Da nun gewiss ist, dass Gott nichts ohne zureichenden Grund gestatten kann, so hat auch Gott Gefallen an Vorstellungen, die in einander begründet sind, so hat auch Gott Gefallen an der Vollkommenheit. Die Natur soll nicht aufhören mein Zeuge zu sein. Die hässlichsten Gestalten, die die menschliche Haut bedeckt, die innersten, die kleinsten Theile der Schöpfung, wohin kein Auge dringt, hören nicht auf, vollkommen zu sein, hören nicht auf, in gegenseitiger Uebereinstimmung so viel zum allgemeinen Endzwecke beizutragen, als sie vermögen, hören nicht auf, weder Ueberfluss noch Mangel zu dulden. Alles in der Natur zielt nach einem Zwecke; alles ist in allem begründet, alles ist vollkommen.

Sechster Brief.

Theokles an Euphranor.

Unbegründete Beschuldigungen wider die Vernunft. Wider die metaphysischen Betrachtungen. Unrechtmäfsige Herrschaft der Oekonomie über die spekulative Weltweisheit. Nutzen der letztern wird erhoben. Vergleichung des Vergnügens mit dem Wollen.

Es hat freilich von alten Zeiten her Gelehrte (Weltweise kann ich sie nicht nennen) gegeben, welche die Vernunft für die Störerin unsers Vergnügens gehalten haben; und eben jetzt scheint sich dieser Geist des Leichtsinns aus Frankreich über alle gesitteten Völker zu verbreiten. Allein, die so denken, haben die Vernunft nie gekannt. Ein Werk ihrer verkehrten Einbildungskraft, ein hilfloses Gespenst haben sie mit dem geheiligten Namen der Vernunft eingeweiht. Sie haben diesen eingebildeten Hausgötzen angebetet, und als er ihnen seine Hilfe versagte, nach der Gewohnheit der alten Götzendiener sein Heiligthum niedergerissen und die taube Gottheit mit Schimpf und Verachtung gezüchtigt.

Wer die wahre Vernunft kennt und in ihren Wegen wandelt, kann weder an dem Nutzen, noch an der Fülle des Vergnügens zweifeln, das sich aus ihrer Quelle ergiefst. Die einsamen metaphysischen Betrachtungen mögen dem Eigendünkel einiger Gelehrten noch so unfruchtbar, noch so unnütz scheinen; sie können unmöglich die Sprache der Ueberzeugung reden, oder ihr Herz ist eben so verkehrt als ihre Denkungsart.

Ich habe den vermessenen Ausspruch jenes Franzosen* nie ohne Erstaunen, oder vielmehr nie ohne eine Art von Mitleiden lesen können, der die Beschäftigung eines Reaumur, wenn er ein Mittel erfindet, die Tapeten von Motten zu reinigen, höher schätzt, als die Beschäftigung eines Leibniz, der dem Systeme der besten Welt nachdenkt, oder eines Bernoulli, der sich in algebraische Rechnungen vertieft. Ist es nichts wichtiges, die entlegensten Gröfsen und Kräfte der Natur auszumessen, unsere Seele zu bessern und unser Dasein gleichsam eine Stufe höher

* Pluche

zu setzen? Woran liegt dem Menschen mehr? Wenn sein kindischer Schmuck, wenn seine Teppiche von Würmern zerfressen werden, oder wenn sein Schöpfer unvernünftig handelt, wenn Frevler die Gottheit mit Recht tadeln?

Wäre die Bemühung der sogenannten Goldmacher auch nicht vergebens, erfänden sie auch wirklich das Geheimniss, jedes gemeine Erz in Gold zu veredeln, so würde der Stolz noch immer lächerlich sein, mit welchem sie die Erfindung dieses Geheimnisses den Zweck der Weltweisheit und die würdigste Beschäftigung aller Weisen nennen. Warum erröthen denn die Gelehrten unserer Zeit nicht, einen Wirthschaftskundigen, der den Weizen rein zu halten lehrt, für den einzigen wahren Weltweisen auszurufen und, sobald eine solche Dorfjunkererfindung öffentlich erscheint, die Losung zu geben, als wäre die Weisheit bei uns eingekehrt? Geschieht es aus Nachsicht für die eigennützige Welt? O! so haben die Gelehrten niemals niederträchtiger geschmeichelt, als jetzt.

So lange es dem Menschen an Mitteln fehlte, in der Gesellschaft anständig und wohl zu leben, waren die Weisen mit Lobeserhebungen zu belohnen, welche diese Mittel erfanden und sich herabliefsen, das Volk seine Nahrung und geziemende Kleider zubereiten zu lehren. Nunmehr haben wir zum zeitlichen Wohlleben Mittel genug, und fast zu viel. Der äufsere Mensch ist mehr als versorgt. Wir können uns der Mittel bedienen, die in allen Jahrhunderten sind erfunden worden. Die Natur bleibt immer eben dieselbe. Allein der innere Mensch wird nie genug bebaut. In jedem Jahrhunderte betreten andere Menschen die Scene des Lebens. Sie müssen alle an ihrer Besserung arbeiten, unermüdet arbeiten. Sie müssen alle sich mit würdigen Gedanken beschäftigen und die marternden Zweifel aus ihrer Brust verbannen. Dieses Bedürfniss ist dringender, edler und unserer Hoheit weit anständiger, als die Begierde nach Ueppigkeit. Wenn es wahr ist, dass das Wohlleben in der Gemüthsruhe besteht, so ist die Betrachtung der Wahrheit ein weiteres Feld zum Wohlleben, eine reichere Quelle der Glückseligkeit, als alle häuslichen Mittel, die die Menschen ersinnen, ihren Zustand besser zu machen.

Diese Gedanken sind nicht blofs die Früchte eines grübelnden Nachsinnens, daran das Herz keinen Theil nimmt. Nein! ich rede aus Empfindung, ich rede aus lebendiger Ueberzeugung.

Befrage unsern Freund, den britischen Eudox*, der Dir dieses Schreiben überreicht. Er weifs es, wie nahe ich einst dem völligen Verderben gewesen. Mein Fufs verlor sich von dem seligen Pfade der Wahrheit. Mich quälten, wie höllische Furien, grausame Zweifel an der Vorsehung, ja, Dir kann ich es ohne Scheu gestehen, an dem Dasein Gottes und an der Seligkeit der Tugend. Jetzt war ich im Begriffe, allen schnöden Begierden den Zügel schiefsen zu lassen. Jetzt stand ich in Gefahr, wie ein Betrunkener, in den unseligen Abgrund zu taumeln, darin die Sklaven des Lasters stündlich tiefer gleiten. Heran, Verächter der wahren Weltweisheit! heran, seichte Denker! die ihr eine jede tiefsinnige Betrachtung für Unsinn haltet: rettet eine Seele aus dem Rachen des Verderbens. Bietet alle eure Seelenkräfte auf! Rathet! Was war zu thun? Sollte ich die aufsteigenden Zweifel in ihrer Geburt ersticken? Wodurch? durch den Glauben? Ich Elender! ich versuchte es, allein kann das Herz glauben, wenn die Seele zweifelt?

Die ihre Brust mit Sorglosigkeit bewaffnet haben, sind vielleicht wider die Anfälle der Vernunft hinlänglich bewahrt, und können ihr Herz zu einer dummen Unterwürfigkeit zwingen. Stand es aber bei mir, mich so glücklich, oder vielmehr so unglücklich, so sklavisch zu machen? Denn welche Sklaverei ist härter als diese, wenn das Herz die Vernunft in Fesseln führt?

Ihr verstummt? Die alles entscheidende Geschwätzigkeit ist auf einmal dahin. Eure Scheingründe haben sich, wie Dünste in der Luft, zertheilt, und ihr überlasst mich meinem Jammer? Dank sei jenen getreuen Wegweisern, die mich zur wahren Erkenntniss und zur Tugend zurückgeführt haben. Euch, Locke und Wolf! dir, unsterblicher Leibniz! stifte ich ein ewiges Denkmal in meinem Herzen. Ohne eure Hilfe wäre ich auf ewig verloren. Euch selbst habe ich nie gekannt; allein eure unvergänglichen Schriften, die von der grofsen Welt ungelesen bleiben und die ich in einsamen Stunden um Hilfe angefleht, haben mich auf den sichern Weg zur wahren Weltweisheit, zur Erkenntniss meiner selbst und meines Ursprungs geleitet. Sie haben die heiligen Wahrheiten in meine Seele gegraben, auf die sich meine Glückseligkeit gründet, sie haben mich erbaut.

* Seiner patriotischen Gesinnungen halber nannte man ihn vorzüglich so.

Wie erstaunte Eudox, als er, nach einer einjährigen Abwesenheit, solche grofse Veränderungen in meinem Herzen wahrnahm: und wie scherzte er über den seltenen Entschluss, den ich damals gefasst hatte, die Gefilde meines Vaterlandes zu verlassen, um die deutschen Schulen der Weltweisheit zu besuchen. Er nannte meine Bekehrung die Verwandlung eines Freigeistes in einen Schwärmer. Allein endlich gefiel ihm meine Schwärmerei: er merkte mit vieler Achtsamkeit auf die Geschichte meines Herzens, und entschloss sich sogar, eine Zeit lang mein Reisegefährte zu sein.

In der That, was ist geschickter das menschliche Herz zu lenken, als die Ueberzeugung von diesen Wahrheiten? In meiner Seele liegt eine Neigung zur Vollkommenheit, die ich mit allen denkenden Wesen, die ich gewissermafsen mit Gott gemein habe. Wenn wir alle uns selbst und die Gegenstände unsers Vergnügens recht kennten, so würde jede Wahl mit der göttlichen übereinkommen: so würde die Wahl aller vernünftigen Wesen eben denselben Gegenstand treffen. Und ich soll blindlings wählen? Ich soll mir Gegenstände erlesen, ohne mich zu fragen: sind sie auch deiner Neigung zur Vollkommenheit gemäfs? Stimmen sie mit dem wahren Bedürfnisse eines vernünftigen Wesens überein? Wie, wenn sie nur den Anschein einer Vollkommenheit hätten, und schmeichlerischen Höflingen glichen, die unter dem falschen Scheine der Freundschaft auf das Verderben eines unerfahrenen Prinzen lauern?

In mir liegt ein unwiderstehlicher Trieb zur Vollkommenheit, ein sehnliches Bestreben nach Begriffen, die in einander begründet sind: und dieses Bedürfniss meiner Seele soll, seiner grofsen Bestimmung uneingedenk, zum Dienste schändlicher Begierden meinem Wesen eingepflanzt sein? Ich soll mich von der Urquelle aller Vollkommenheit, von Gott, entfernen, und, seinem Wohlgefallen zuwider, auf meinen blöden Eigendünkel bauen?

Wer ist so verkehrt, den diese Beweggründe nicht wie ein Wetterstrahl rühren? Und wie sehr muss sich das Innerste eines Ruchlosen bewegen, wenn er Gewalt genug über sich hat, diese Betrachtungen in Erwägungen zu ziehen!

Hier hast Du einen Vorgeschmack, theuerster Euphranor, von dem Nutzen, von dem seligen Vergnügen, das das Nachsinnen über unsere Empfindungen gewähren kann. Freilich nur für diejenigen, deren Herz

Antheil an ihren Betrachtungen nimmt, die nur denken, um zwischen Herz und Vernunft eine ewige Eintracht zu stiften. Kleine Geister, die sich der Weltweisheit nicht um ihrer selbst, sondern eines feilen Gewinnes halber widmen, können unmöglich in ihr diese göttliche Beruhigung finden; und von ihnen nur rühren die unseligen Klagen über die Unnützlichkeit der metaphysischen Grübeleien her.

Bisher habe ich nur das reine Vergnügen, nur die Lust erwogen, die beim anschauenden Erkennen einer Vollkommenheit in der Seele entsteht. Was unterdessen im Körper vorgeht, das Spiel der Nerven, die Wallung des Geblüts, die Bewegung der Organe, die alles Vergnügen hienieden begleiten, habe ich von seiner Seite getrennt. So wie ich Dir das Vergnügen vor Augen gelegt habe, ist es nur dem Grade nach von dem Wollen unterschieden. Auch der Wille hat ein Gut, eine wahre oder scheinbare Verbesserung unsers Zustandes zum Grunde, die unsere Wahl bestimmt. Nur dem Grade nach ist das Begehren, das mit jedem Vergnügen verbunden ist, von dem eigentlichen Wollen unterschieden.

Die wesentlichen Stücke, die von beiden unzertrennlich sind, bestehen:

In der Betrachtung des Gegenstandes, seiner mannigfaltigen Theile, und ihrer Verknüpfung.

Der Betrachtung folgt das Urtheil, dieser Gegenstand ist gut.

Diesem Urtheile folgt das Begehren, oder das Bestreben des Geistes, eine solche Vorstellung wirklich zu machen oder zu erhalten.

Alle diese Begriffe liegen in dem Augenblicke, da wir uns entschliefsen, in unserer Seele; aber sie liegen in derselben als selbstgefühlt, als anschauende Sacherkenntniss, die in allgemeinen Grenzen eingeschlossen, und in Zeichenerkenntniss verwandelt, von uns selbst ohne Aufmerksamkeit nicht wieder erkannt werden. Jede Empfindung führt auf eine weite Aussicht, deren Gegenstände, einzeln betrachtet, nicht leicht für dieselben gehalten werden; und da die Triebe aus zusammengesetzten Empfindungen entspringen, so gehört eine desto gröfsere Sammlung des Geistes und Anstrengung der Achtsamkeit dazu, ihren Bestandtheilen in dem Gesichtskreise der deutlichen Erkenntniss die gehörige Lage und Entfernung anzuweisen.

Siebenter Brief.

Theokles an Euphranor.

Tadler der Vorsehung. Ihre letzte Zuflucht zu einem Einwurfe wider die Verknüpfung der Dinge. Wird entkräftet aus der Identität der Dinge, aus ihren Kräften, aus dem Vermögen unserer Seele, aus dem Begriffe einer ganzen Welt.

Ist unser ganzes Leben nichts als Vorstellen und Wollen, so müssen die Gedanken der Menschen in jedem Augenblicke folgenden Vernunftschluss enthalten:

Wir sehnen uns nach dem, was gut ist.

Dieser Gegenstand ist gut.

Daher müssen wir uns nach ihm sehnen.

In dem Obersatze kommen Thoren und Weise, Tugendhafte und Ruchlose, Gott und Menschen überein. Er ist in der Natur eines jeden denkenden Wesens begründet und kann von dem Verstocktesten nicht in Zweifel gezogen werden.

Nur in dem Untersatze sind sie unendlich verschieden. So wie die Grade der Erkenntniss, so wie die Einschränkungen der Vorstellungskraft abwechseln, so gehen die Urtheile über die Güte eines Gegenstandes von einander ab.

Gott selbst, habe ich gesagt, kann nur an dem Gefallen haben, was gut, was vollkommen ist. So weit hat sich die Blindheit selten gewagt, diese Wahrheit in Zweifel zu ziehen. Allein hat man auch die Folgen dieser grofsen Wahrheit allezeit in ihrem völligen Umfange begriffen?

Das allervollkommenste Wesen muss an solchen Begebenheiten Gefallen haben, die in einander begründet sind, aus denen die weiseste Ordnung hervorleuchtet. Wenn man diesen Grundsatz begreift, Euphranor! so ist die Vorsehung gerechtfertigt; so sind die Blödsinnigen beschämt, die sich immer noch die bittersten Klagen wider die Einrichtung in dieser Welt erlauben. Nach langen, hartnäckigen Gefechten hat man endlich den vernünftigsten Tadlern der Vorsehung die Möglichkeit zur Genüge dargethan, dass diese Welt, so unvollkommen sie auch scheint,

dennoch die allervollkommenste Verknüpfung zufälliger Dinge sein könne; dass vielleicht nicht die geringste Verbesserung darin vorgenommen, nicht das kleinste Uebel aus der Verknüpfung gerissen werden könnte, ohne, nach dem Laufe der Natur, in dem Ganzen weit gröfsere Uebel anzurichten. Allein die weise Verknüpfung selbst ist für sie ein Stein des Anstofses. „Grausamer Schöpfer!“ rufen sie aus. „Die Verkündigung deiner Weisheit war die Quelle unsers Elendes. Du hast in der Welt unzählige Uebel eingeflochten, und warum? Blofs um die schöne Ordnung nicht zu brechen, blofs um das Werk deiner Weisheit, die Verknüpfung der Dinge nicht zu zerstören?“ — Wir wollen einen von diesen Unbesonnenen sich erklären lassen:

„Ich gestehe es, kann er sagen, die Wesen haben nimmermehr schlechterdings vollkommen geschaffen werden können. Ja, ich räume endlich ein, dass, wenn eine Verknüpfung der Dinge hat sein müssen, vielleicht die allerbeste wirklich geworden ist. Allein wozu diese Verknüpfung? Hat es bei Gott gestanden (und man gesteht, dass es in seiner Macht gestanden), warum hat er nicht ein jedes Uebel in der Welt durch ein Wunderwerk gehoben? Es wären unzählige andere Uebel daraus erfolgt? Auch diesen hätte er durch Wunderwerke zuvorkommen sollen. Es wären gröfsere Güter aufsen geblieben? Wunderwerke hätten sie hervorbringen können. Was vermag eine Allmacht nicht? Die Welt hätte aufgehört, ein Spiegel der göttlichen Weisheit zu sein? Elende Ausflucht! Was liegt daran? Die Geschöpfe wären glückselig gewesen, und, o Unbegreiflicher! blofs aus Güte sollst du sie zum Dasein gerufen haben.“

Allein gesetzt, würde ich ihm antworten, du hättest ein Recht, von der Allmacht alles mögliche zu fordern, bedenkst du auch, wie deine Forderung ins Werk zu richten sei? Alle Uebel, die vernünftigen Geschöpfen zustofsen können, bestehen in der Vorstellung einer Unvollkommenheit.[c] So hätte Gott alle Vorstellungen von Unvollkommenheiten durch Wunderwerke heben sollen?

„Allerdings.“

Und wenn aus dem Zustande meines Körpers in der Welt (denn nach ihm richten sich alle meine Gedanken) erfolgt, dass ich mir in diesem Augenblicke eine Unvollkommenheit vorstellen werde, so soll mich die göttliche Allmacht plötzlich in einen seligern Zustand versetzen?

„Ich sehe nichts ungereimtes hierin."

Dieser veränderte Zustand hätte in meinem jetzigen nicht begründet sein dürfen?

„Wozu dieses?"

Setze deinen Forderungen kein Ziel. Um dem Schöpfer alle Mittel zur Rechtfertigung zu nehmen, so verlange Wunderwerke auf Wunderwerke, eine Welt voller Wunderwerke, die kein Plan, kein Zusammenhang verbindet, die aber, wie du glaubst, zur besten Absicht übereinstimmen. Sage z. B., er hätte mit jedem Augenblicke die zerbrechliche Beschaffenheit meines Körpers und den unvollkommenen Zustand meiner Seele durch ein Wunderwerk verbessern sollen. Wo du es bei einigen wenigen Wunderwerken bewenden lässt, so gilt die Ausflucht immer noch: sie würden, nach dem Laufe der Natur, erstaunliche Unordnungen nach sich gezogen haben.

„Wozu ein Lauf der Natur? Nicht ein einziger Zustand mag in dem begründet sein, der vor ihm hergegangen."

O! so sage vielmehr, Gott soll mit jedem Augenblicke Seele und Körper tödten und anders erschaffen. Erwäge es wohl, deine Forderung zielt handgreiflich auf diese Ungereimtheit hinaus. So lange die Veränderungen eines Dinges mit einander verknüpft sind, kann es sich unter tausend verschiedenen Gestalten zeigen und immer noch eben dasselbe bleiben. Dasselbe Insekt wird in verschiedenen Verwandlungen ein Wurm, eine Puppe und ein Käfer; dieselbe Pflanze war Samen, wird ein Keimlein und schießt zum Baume auf.

Warum? In jedem Zustande lag die Grundbildung der werdenden Gestalt. Im Wurme schon, ja im Ei selbst, war das Bild des künftigen Käfers, und im Samen der bejahrte Baum verwickelt anzutreffen. Hebe die Verknüpfung dieser wandelbaren Gestalten auf; lass das Keimlein, das bestimmt war zum Sprösslein heranzuwachsen, durch ein Wunderwerk plötzlich in einen Käfer verwandelt werden; die Allmacht vermag auch dieses. Hört nicht hier die Pflanze auf, und ein neues Wesen wird geschaffen? und geschieht dieses nicht, weil der Zustand der Pflanze mit dem Käfer in keiner Verbindung steht?

Was ist deine Forderung anders? Um der Seele keine Unvollkommenheiten vorstellen zu lassen, soll Gott mit jedem Augenblicke neue Wesen erschaffen und die vorigen vernichten? Denn vernichten

würde er sie, wenn der Zustand, darein er sie versetzte, mit dem vorhergegangenen gar nicht verknüpft wäre.

Wenn mein Gegner seine Neigung zu widersprechen aufs höchste treibt, was kann er hierwider sagen? Vielleicht, dass es besser wäre, die Wesen nur einen Augenblick glücklich leben, als zum Elende Jahrhunderte fortdauern zu lassen? Seichte Verdrehung! War dieses unser Streitpunkt? O nein! alle Wesen wollte unser Widersacher fortdauern, und durch Aufhebung der Verknüpfung in der Welt glücklich fortdauern lassen. Ihre Vernichtung verlangen ist eine andere Thorheit, deren Blöfse man so oft und so glücklich aufgedeckt hat.

Noch mehr! Mit der allgemeinen Verknüpfung der Dinge hebt man zugleich die Kräfte aller Wesen, hebt man die Wesen selbst auf. Eine zufällige Kraft, deren Einschränkungen nicht bestimmt sind, kann nichts wirken; und eine Kraft, die nichts wirken kann, die ist nicht. Wodurch aber sind die Kräfte in der Welt bestimmt, als durch den Zusammenhang der Dinge? Soll sie ein unmittelbarer göttlicher Wille determiniren? So müsste Gott alles verrichten; so könnten die Geschöpfe nichts wirken; und wo blieben ihre Kräfte? Worin beständen ihre Wesen?[10]

Ja alle Vermögen unserer Seele müssten aufhören. Die Erinnerung, die Einsicht in die Zukunft, und das Vermögen zu schliefsen, worauf stützen diese sich mehr, als auf die Verbindung unserer Begriffe, der vorhergegangenen mit den gegenwärtigen, und dieser mit den zukünftigen. Hebt man die Verbindung auf, wie können jene bestehen?

So grofse Zerrüttungen, wenn nur ein einziges denkendes Wesen wirklich wäre! Sollen mehr als eins vorhanden sein, so wird die Verwirrung gröfser. Ein jedes müsste sich eine andere Welt vorstellen. In diesem sichtbaren All machen die Vorstellungen aller vernünftigen Wesen zusammen ein einziges Ganze, eine Welt aus, weil sie in einander begründet sind. In unserer fabelhaften Voraussetzung aber müssten eben so viel Welten sein, als Vorstellungen. Mit jedem Augenblicke ändert sich die Scene. Für jede Seele wiederum eine neue Welt. — Nein! gar keine Welt! Zerrüttung! Keine Wesen, keine Vorstellungen! Lauter Widersprüche!

Achter Brief.

Euphranor an Theokles.

Nicht alles Vergnügen gründet sich auf sinnliche oder verständliche Vollkommenheit. Es giebt auch sinnliche Lüste, die von allen Begriffen der Vollkommenheit weit entfernt sind. Es giebt auch Vergnügungen, die sich auf Unvollkommenheiten zu stützen scheinen.

Der Tag bricht an, der seit langer Zeit gänzlich Deiner Freundschaft gewidmet war. Ich bin ihm zuvorgekommen. Hier sitze ich einsam in der Grotte, die Du Deinen Liebling nennst, und warte auf das erquickende Auge der Welt. Welch ein prächtiger Einzug! Mit welchem Glanze erscheinen die Vorboten der einziehenden Majestät! Und wie schön wechselt diese feurige Gestalt mit dem ernsthaften Gesichte der braunen Nacht ab! Ich weifs nicht, ob ein anderer, als ein Jüngling, vermögend sei, alle diese Schönheiten zu fühlen. Wenn meine Gespielen wüssten, was für eine Lust sich hier von allen Seiten auf ein jugendliches Herz ergiefst, wie wenig Gefallen würden sie an den Kriegsübungen finden, die heute jenseits der Stadt vorgenommen werden, und um deren willen sie mich der Einsamkeit überlassen! — Doch ich danke es ihrer wallenden Neigung zum Kriegswesen, dass ich diesen Tag meinem Theokles, dass ich ihn mir selbst schenken kann.

Die wenigen Stunden, die mir die Gesellschaft täglich Raum lässt, verschwinden allzu unmerklich. Es wird Zeit erfordert, ehe ich mich in mir selbst sammeln, und zu der Ueberlegung und Stille des Gemüths vorbereiten kann, ohne welche man die Gedanken eines Theokles nicht in ihrem ganzen Bezirke übersieht.

Man glaubt insgemein, die Einsamkeit sei nur für das reifere Alter, und der feurigen Jugend unangemessen. Allein man irrt sich, wenn man dieses glaubt. Die Empfindungen der Schönheit sind die Vorrechte der Jugend, und die Stille ist dem feinen Gefühle eben so zuträglich, als der Betrachtung. Die dieses falsche Gerücht ausgestreut, müssen sich in unedle Empfindungen versenkt haben, Empfindungen, die die Menschheit entehren. Diese können ihre Ursachen haben, die Selbstbeschauung, in welche uns die Stille einwiegt, zu fliehen und sich in das Gedränge

zu vertiefen. Sie müssen durch den Lärm die Stimme überschreien lassen, die sie, vielleicht zu spät, zu edlern Vergnügungen zurückruft. Allein welches Alter ist von solchen Schandflecken frei? Nur unter Jünglinge mischt sich diese Brut am liebsten, weil die wenigsten Menschen das Aeufserliche einer wilden Freude von dem Aeufserlichen einer jugendlichen Munterkeit zu unterscheiden wissen.

Ich hatte mich geirrt, Theokles! als ich die Betrachtung über die Entstehung des Vergnügens für die Störerin unserer Freuden hielt. Wie sehr haben mich Deine Briefe von dem Gegentheile überzeugt! Ich würde Deinen Gründen vielleicht weniger getraut haben, allein die Erfahrung kam ihnen zu Hilfe. Ich fühle die Schönheiten dieser prächtigen Gegend doppelt; jede Aussicht lächelt mir mit doppelter Holdseligkeit entgegen, seitdem mich Deine Betrachtungen auf die Spur des rechtschaffenen Vergnügens geführt haben.

Zwar wenn ich mich dort im Angesichte der freien Natur im Rasen strecke, um die Wollust von allen Seiten her auf mich strömen zu lassen, so scheint sich kein deutlicher Begriff mit meinem betäubten Gefühle zu vertragen. Die Menge der Vorstellungen berauscht meine Sinne, und mein ganzes Leben ist in diesem Augenblicke nichts als Empfindung. Allein der blofse Anblick der Natur vermag nicht immer diese feurigen Empfindungen hervorzubringen. Alsdann muss die Betrachtung seine Stelle vertreten, und mir die Rückkehr dieser wollüstigen Augenblicke verschaffen, die ich mit keinem Throne vertauschen möchte.

Wenn Du aber den Grund alles Vergnügens entweder in Vollkommenheit oder in Schönheit zu finden glaubst, so verzeihe, Theokles! dass ich Dir nicht Beifall geben kann.

Du magst es Eitelkeit oder Stolz nennen, Theokles! So oft von Empfindungen die Rede ist, muss die Jugend zu Rathe gezogen werden. Das reifere Alter kann durch männliche Ernsthaftigkeit, durch beständiges Nachsinnen, durch eine vorgefasste Schulmeinung in seinem Geschmacke verwöhnt sein. Bei uns ist das Gefühl, die Gabe des Himmels unverfälscht. Traust Du keiner fremden Empfindung, so rufe die Jahre Deiner eigenen Jugend zurück; was Dir damals gefiel, muss unstreitig ein wahrer Gegenstand des Vergnügens gewesen sein.

Rufe die Jahre Deiner Jugend zurück! Wenn Du damals den Wein im Glase blinken sahst, wenn der holde Blick einer Schönheit

Deine Aufmerksamkeit auf sich zog, so sehntest Du Dich nicht selten nach beider Genuss. Unstreitig sahst Du den Genuss für ein Gut an. Allein mit welchem Grunde? In dieser Wollust liegen weder Mannigfaltigkeit der Begriffe, noch Verhältnisse, noch auch Beziehungen auf einen gemeinschaftlichen Endzweck; weder Beschäftigung, noch Leichtigkeit in der Beschäftigung. Wir scherzten über jenen Weltweisen, der auch bei den sinnlichen Ergötzlichkeiten Mannigfaltigkeit und Einheit der Begriffe finden wollte. Bei dem Schmause sollen die freundschaftlichen Unterredungen, und bei dem Genusse der Liebe, ich weifs nicht, welche moralische Schönheiten der Grund unsers Vergnügens sein.

Und dennoch leugnet Theokles nicht, dass er sich zu Zeiten nach diesen Ergötzungen sehnte. So muss ganz gewiss die Erinnerung des Vergnügens, das Dir Liebe und Wein zu einer andern Zeit gewährt, die Ursache sein, warum Du ihren Genuss jetzt für ein Gut, für eine Vollkommenheit hältst. Ist aber dieses, so zerfällt Dein ganzes Gebäude. Denn sagst Du nicht, die sinnliche oder verständliche Vollkommenheit eines Dinges sei der Grund, warum wir an seiner Vorstellung Vergnügen fänden? — Diese Beispiele erweisen das Gegentheil. Das Vergnügen, welches uns gewisse Gegenstände gewähren, ist der Grund, warum wir sie vollkommen nennen.“

Jedoch auch dieses kann nicht in allen Fällen gelten. Glaube mir, Freund! Der Mensch ist in seinen Ergötzlichkeiten so eigensinnig, dass ihn das nicht selten vergnügt, was ihm Traurigkeit erwecken sollte, ja sogar in dem Augenblicke selbst, da es ihm Traurigkeit erweckt.

Jene felsige Klippe, die dort hoch über dem vorbeirauschenden Fluss hinwegragt, hat einen grausen Anblick. Die schwindelnde Höhe, die täuschende Furcht zu fallen, und der Einsturz, den ihre herüberhangenden Stücken zu drohen scheinen, nöthigten uns öfters, den verwirrten Blick von ihr abzuwenden. Allein nach einer kleinen Erholung lenken wir unsere Augen wieder auf diesen furchtbaren Gegenstand. Der grause Anblick gefällt. Woher dieses seltene Wohlgefallen?

Die Natur ist schön, antworten einige ihrer Anbeter, selbst ihre kleinen Unordnungen, ihre anscheinenden Hässlichkeiten vermehren ihren Reiz. Welcher Einfall! Kaum würde man diese Schmeichelei einem verliebten Jünglinge verzeihen, der sie seiner Schönen vorsagte.

Warum haben mich meine Gespielen heute verlassen? Warum

irren sie dort zwischen Waffen und Helden herum? Die nachgeahmten Rüstungen zum Streit, die Anordnungen zu blutigen Schlachten, das Gedränge, der Aufruhr und die Arbeit durch die Glieder erweckt ihnen Lust. Sollte ihnen die Erinnerung unserer Thorheit, ja, was sage ich? unsers blutdürstigen Wahnwitzes, nicht vielmehr Schauer erwecken?

Du selbst, Theokles! wie oft hat Dich das Gemälde ergötzt, das in dem Cabinete meines Vaters, nicht weit vom Eingange, prangt? Es ist ein Schiff, das lange genug mit Sturm und Wellen gekämpft, und endlich untergeht. Noch versucht das arbeitsame Schiffsvolk seine letzten Kräfte. Sie stehen vom weifsen Schaume der Wellen bedeckt, und frischen sich einander zur Arbeit an. Aber umsonst! Jetzt führt der Sturm eine hochgethürmte Welle auf sie los, die ihnen den gewissen Tod bringt. Sie sehen es, erblassen, und die vergeblichen Ruder sinken aus ihren matten Händen. Und dieser Anblick gefiel Dir, Theokles? Du nanntest ihn schön? — Es ist wahr, Du bewundertest die Meisterhand, welche die Natur so trefflich nachzuahmen wusste. Allein war dieses alles? Gestehe es, Theokles! Du würdest Dich weniger ergötzt haben, wenn die Gefahr nicht auf das höchste abgebildet worden wäre. Es ist nicht mehr die schöne Natur. Und Du findest Wohlgefallen an ihr? Sollte Dich die Erinnerung nicht vielmehr betrüben, dass die Menschen solchen Unglücksfällen unterworfen sind? Wie reimt sich dieses mit deiner Theorie?

Erwäge es wohl, Theokles! Gesetzt, wir erinnerten uns mit jedem Augenblicke, dass unsere Furcht ein künstlicher Betrug sei: so kann diese tröstliche Erinnerung zwar unsern Schmerz lindern, aber der Gegenstand selbst kann desswegen keine Lust gewähren. Wir bleiben, dieses Trostes ungeachtet, bei der Vorstellung eines Trauerspiels immer noch wehmüthig, immer noch betrübt, und diese Betrübniss, diese Wehmuth hat für uns unaussprechliche Reize. Der munterste Jüngling legt seine Freudigkeit ab und krönt den Dichter, der die boshafte Geschicklichkeit besitzt, ihm Thränen auszulocken.

Neunter Brief.

Euphranor an Theokles.

Unbegründete Beschwerden wider die Vorsehung. Selbstmord kann einen jeden in Versuchung führen. Die Religion kann uns nicht dazu bewegen. Gründe eines Engländers für dessen Zulässigkeit. Gründe von der Schaubühne entlehnt.

Hat es wirklich, wie Du sagst*, Blödsinnige gegeben, die an der Einrichtung in dieser Welt vieles zu tadeln gefunden? Und war es ihnen möglich, für diese Ausschweifung so hartnäckig zu streiten? Nein, Theokles! Ihr Herz konnte nie von dem frechen Tadel überzeugt sein, den sie im Munde trugen. Denn gesetzt, sie fühlten das, worüber sie sich beschwerten; gesetzt, sie waren wirklich mit allem Unglücke beladen, ihr Körper war siech, und ihre Seele von tausend Martern gedrückt; warum würden sie selbst ihr Unglück verdoppelt, Traurigkeit mit Klagen, Sorgen und Verzweiflung, und Schmerz mit nagendem Kummer verbunden haben? Konnten eingebildete Weise so thöricht handeln?

Wenn sie aber in den Tagen des Jammers eine Art von Beruhigung in ihrem Wehklagen finden, wenn der Ausbruch in Beschwerden über ihren Schöpfer nur einen Augenblick ihre Seele von den gegenwärtigen Schmerzen abziehen und auf mürrische, aber minder quälende Gedanken leiten kann, so gönne man diesen Unglücklichen ihren Trost. Ihre Klagen sind laute Seufzer eines Geängstigten, die uns das Herz durchbohren, ihm aber Linderung verschaffen, sind Beweise von der Güte des Schöpfers, dessen Rechte heilt, indem die Linke verwundet. — Allein jetzt, da der Sturm vorüber ist, wollt ihr der Nachwelt eure Verwünschungen bekannt machen? Ihr wollt den Unsinn in Schriften verewigen, den ihr gleichsam in der Hitze des Fiebers ausgestoßen? Warum? Was treibt euch an, euern glückträumenden Nebenmenschen ihr Unglück näher in die Augen zu rücken? — Ihr findet Vergnügen (ich traue euch die löblichsten Absichten zu), wenn eure Nebenmenschen eben so denken wie ihr? — Vergnügen! So findet ihr das? O gesteht es! Die Menschen sind zur Lust geschaffen, nur ihr findet Lust in Klagen.

* Siehe den siebenten Brief.

Doch haben sich nicht einige Unglückliche aus Verzweiflung selbst das Leben geraubt? Entsetzlicher Gedanke! Kaum würde ich ihn denken, wenn wir nicht so manche traurige Erfahrung davon hätten; Erfahrung von Leuten, die es mehr aus Ueberlegung, als aus Raserei gethan zu haben scheinen. Wahr ist's! In den wenigen Jahren, die ich auf Erden gelebt, habe ich die Möglichkeit dieser ausgelassenen Verzweiflung nie begreifen können. Ich habe den Tod unter tausend verschiedenen Gestalten betrachtet, aber niemals hat er sich mir als ein Ziel unserer Wünsche dargestellt, wohin wir uns drängen sollten. Jedoch vielleicht habe ich diese Liebe zum Leben dem Temperamente zu verdanken. Ein jugendliches Blut, das jetzt in meinen Adern rollt, belebt mich unaufhörlich zur Munterkeit, und macht mir die Augenblicke kostbar, die mir mein Schöpfer hienieden bestimmt. Die Jugend gleicht einem aufgehenden Frühlingsmorgen. Alles ist belebt, ein reges Feuer dringt durch alle Wesen, und kein Wachender senkt sich vorsätzlich in die Arme des Schlafs. Die arbeitende Natur ermuntert die Geschöpfe zu Leben und Beschäftigung. Sobald aber die Nacht ihren finstern Schleier um unsern Horizont wälzt und die geschäftige Hand der Natur vor unsern Augen verbirgt, so sieht man den gröfsten Haufen sich nach der Hilfe des Schlafes sehnen. Das Bewusstsein wird ihnen eine beschwerliche Last. Sie wünschen, lieber eine Zeit lang nicht zu fühlen, dass sie sind, als das Leere zu empfinden, das sich von der Natur auf ihre Seele ausbreitet, oder noch unglücklicher, Kummer und Sorgen in ihrer Seele herumzuwälzen, die mit der einbrechenden Nacht in ihr erwachen.

Ich erschrecke, Theokles! Wenn mein Alter dem Abende dieser Unglücklichen gleichen sollte, wenn mit der Jugend meine gleichmüthige Munterkeit verschwände, wenn es möglich wäre, dass sich mit der Zeit Unmuth, Ueberdruss und Kummer in mein Leben einflechten könnten; ist die Folge begründet, dass ich mich alsdann nach dem Schlafe sehnen müsste? Was wird die Vernunft rathen, wenn mich das Temperament verlässt?

Und kann ich zweifeln, dass es mich verlassen wird? Ich, der ich gewiss heute nicht so trübsinnig gedacht haben würde, wenn sich nicht der Himmel plötzlich mit Wolken überzogen hätte. Nunmehr heitert sich die Gegend wieder auf; Flur und Wiesen gewinnen ihr lachendes Antlitz wieder, und jetzt lache ich selbst über meine unzeitige Schwermuth.

Wie wird sich Eudox freuen, wenn er diese Stelle lesen wird! Er, der jedem Jünglinge Glück wünscht, sobald sich ein Ansatz zur Schwermuth bei ihm findet. Dort wandelt er in der Laube auf und nieder. Wie munter! Sein gesetzter Sinn muss so wetterlaunisch nicht sein, denn der trübe Himmel scheint ihn noch eher aufgeheitert zu haben. Ohne ihn zu unterbrechen, fahre ich in meinen schwermüthigen Gedanken fort.

Es haben einige Weltweise der Religion aufbürden wollen, sie gebe uns Gründe an die Hand, den Selbstmord zu rechtfertigen. Der Kampf mit unserer Selbsterhaltung, sagen sie, wird leichter, wenn wir einer Zukunft von lauter Glückseligkeiten entgegen sehen. Wer wird seinen Weg nicht gern abkürzen, seine Schritte nicht gern verdoppeln, wenn er dem Ziele aller seiner Wünsche entgegen eilt? — Ist diese Beschuldigung nicht ungereimt?

Nur die lebhafteste Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion und von unserer eigenen Unschuld kann die Erwartung zukünftiger Glückseligkeiten vergewissern. Wie kann aber diese Ueberzeugung mit der ausgelassensten Verzweiflung bestehen? Kann der sich die Krone versprechen, der im Kampfe unterliegt? Nach den Begriffen der Religion kann uns nichts anderes, als Geduld und Vertrauen auf Gott, den Weg zur Glückseligkeit bahnen. Sollen diesen irdische Unglücksfälle mehr erschüttern als die Kinder der Welt, dem die Religion Ruhe und Besänftigung eingeflößt hat?

Lindamour, der jüngst in einer Gesellschaft die Ehre des philosophischen Selbstmörders Blount[1] retten wollte, suchte die Unsträflichkeit dieser wilden That, unabhängig von der Religion, zu erhärten. Seine eigensinnigen Gedanken schienen mir so ungewöhnlich, dass ich alle seine Ausdrücke behalten zu haben glaube.

„Wenn das Dasein eines Gequälten," sagte er, „mit so viel Schreck-

[1] Charles Blount, geboren 1654 zu Upper Halloway in der englischen Grafschaft Middlesex, hat sich als Schriftsteller im Sinne des englischen Theismus bekannt gemacht und dann unter andern Schriften auch eine Uebersetzung der zwei ersten Bücher von Philostratus *Leben des Apollonius von Tyana* herausgegeben. Nach dem Tode seiner Frau wünschte er deren jüngere Schwester zu heirathen, aber durch die Einsprache des Erzbischofs von Canterbury daran verhindert, erschoss sich Blount im Jahre 1693.

nissen verbunden ist, dass er nie eine Rückkehr in die grofse Welt, nie eine Aussöhnung mit ihren schimmernden Gütern hoffen kann, so verdient die Vernichtung seiner selbst weder in der Natur sträflich, noch ein Eingriff in die göttlichen Rechte genannt zu werden. Die Erhaltung unserer selbst ist kein so allgemeines Gesetz, als uns einige verzagte Weltweise einbilden wollen. Sie ist vielmehr eine Folge aus einem weit ursprünglichern Gesetze, das der Schöpfer mit unserm denkenden Selbst verknüpft hat, aus der Bestrebung nach dem Guten. So lange wir uns mit der Welt vertragen, so lange wir uns Ruhe und Zufriedenheit von ihr versprechen können, so zielen diese beiden Bedürfnisse nach einem einzigen Endzwecke. Die Erhaltung unserer selbst erlangt ihre Thätigkeit, und kann ohne Irrthum für die einzige Triebfeder aller menschlichen Handlungen genommen werden. Wenn wir aber keinen Blick in unser zukünftiges Dasein ohne Entsetzen thun können, wenn uns jeder Augenblick mit Ueberdruss, Selbsthass und innerlichem Aufruhr droht, so entsteht ein Streit zwischen diesen beiden Bedürfnissen, und der Trieb zur Selbsterhaltung unterliegt. Jenes ursprünglichere Gesetz, die Bestrebung nach dem Guten, und seine unzertrennliche Gefährtin, die Vermeidung eines gröfsern Uebels, behaupten allein und eigenmächtig ihre Rechte, dringen auf die Abkürzung unsers Leidens, auf die Befreiung aus einem elenden Gefängnisse, auf die Flucht aus der überlästigen Welt."

„Gesetzt, wir wären zu keiner zukünftigen Herrlichkeit bestimmt, gesetzt unser Dasein endige sich mit dem gegenwärtigen Leben; was gewinnt man dadurch wider den Selbsthass? — Der Tod, sagt man, ist eine gänzliche Vernichtung, er ist unter allen möglichen Uebeln das gröfste, und muss nothwendig in der Vergleichung verlieren. O nein, das gröfste Uebel, das wir nicht fühlen, kann unserm denkenden Selbst erwünschter sein, als ein Zustand des Bewusstseins, worin das Uebel das wenige Gute überwiegt. Ein Algebraist würde das Gute in seinem Leben mit positiven, das Uebel mit negativen Gröfsen, und den Tod mit dem Zero vergleichen. Wenn in der Vermischung von Gut und Uebel nach gegenseitiger Berechnung eine positive Gröfse übrig bleibt, so ist der Zustand erwünschter als der Tod. Heben sie sich einander auf, so ist er dem Zero gleich. Bleibt eine negative Gröfse, was weigert man sich, ihr das Zero vorzuziehen?"

„Die Stimme der Freundschaft, des Vaterlandes und der ganzen

Gesellschaft rufen ihn in das Leben zurück. O! was können Freunde, was kann das Vaterland, was kann die ganze menschliche Gesellschaft von einem Elenden erwarten, der, so lange er lebt, sich in seinen Kummer vergraben und keinen Theil mehr an der Gesellschaft nehmen wird? Er hat seine Rolle ausgespielt; er ist ein abgestorbenes Glied, das man vom Ganzen trennen muss. Beklagt ihn, ihr Freunde! Aber danket ihm zugleich, dass er euch den Verdruss erspart, einen Freund zu umarmen, der nur zum Schmerze noch ein Gefühl hatte."

„Doch er wagt einen Eingriff in die göttlichen Rechte. Er ist ein Knecht seines Schöpfers und kann ihm seinen Gehorsam nicht entziehen. Wodurch hat sich Gott dieses herrschaftliche Recht über ihn erworben? Er hat ihm das Dasein geschenkt? Eben dieses überlästigen Geschenkes sucht er sich zu entledigen. Und wo ist die Ueberzeugung, dass diese Handlung dem göttlichen Willen zuwider sei?"

„Wir halten es alle für erlaubt, uns ein Glied abnehmen zu lassen, das nach der Aussage der Aerzte Zeit unsers Lebens eine Quelle von unsäglichen Schmerzen sein würde. Nennt ihr dieses einen Eingriff in die göttlichen Rechte? Gewiss nicht! Denn Gott hat uns die Freiheit verliehen, alles Ungemach von uns abzuwenden, und die Beraubung eines Gliedes dem beständigen Gefühle seiner Verstümmelung vorzuziehen. Ist aber dieses Glied nicht sowohl ein Theil des Menschen, als der Mensch ein Theil des Ganzen?"

Er wollte fortfahren, allein es war Zeit, dass sich die Gesellschaft trennte. Wir sahen uns einander ernsthaft an, leerten unsere Gläser und gingen stillschweigend von einander.

Ich bitte Dich, Theokles! erwäge die Gründe dieses englischen Weltweisen, und prüfe sie nach Deiner Theorie der Empfindungen. Wie sehr wirst Du Deinen Freund verpflichten, wenn Du ihm Deine Gedanken über diese verwickelte Materie eröffnen wirst! Ich gestehe es, ich kann mich aus dieser Verwickelung nicht loswinden. Auf der einen Seite scheint Lindamour nicht durchgehends Recht zu haben, auf der andern hingegen der Selbstmord nicht so sehr mit der Natur des Menschen zu streiten, als man glaubt. Wie würde er, um des Himmels willen, auf der Schaubühne Thränen aus den Augen der Zuschauer locken können, wenn er in allen ersinnlichen Umständen lasterhaft, in allen möglichen Fällen abscheulich wäre? Ein Bubenstück kann Widerwillen, Abscheu und

Entsetzen erwecken, aber kein Mitleid, keine gesellige Regung, keine angenehm schmerzende Empfindung, die nur das Vorrecht der leidenden Tugend ist.

Orosmann und Mellefont würden wenig Antheil an unserm Mitleid haben, das Zayre und Sara allein zu verdienen scheinen. Jene haben sich zum Theil unsern Unwillen zugezogen. Ihre Untugend scheint das Unglück angerichtet zu haben, das wir in der Person ihrer Geliebten beweinen. Allein jetzt fühlt ihr zerknirschtes Herz die Leiden tausendfach, die uns nur lichte Thränen kosten; jetzt sehen sie mit versteinerten Blicken auf die geliebte Leiche. Sie brechen in eine verzweiflungsvolle Reue aus, und stoßen den Dolch in ihre beklemmte Brust. Sie sind dahin! Den Augenblick verschwindet aller Unwille über ihre Unbesonnenheit. Ein wehmüthiges Mitleid überrascht uns plötzlich, und wir zerfließen in Thränen. Woher diese seltene Veränderung? Nichts als ein gelegentlicher Selbstmord hat den zweideutigen Charakter dieser Personen in ihr gehöriges Licht gesetzt und das Siegel auf ihre Güte gedrückt. Unsere Verwünschung hat sich in Wohlwollen, unser Gram in Gewogenheit, und unser Unwille in Mitleiden verwandelt. Kann dieses ein Bubenstück? Vermag dieses eine Handlung, die dem menschlichen Geschlechte immerdar ein Gräuel sein sollte?

Zehnter Brief.

Theokles an Euphranor.

Die Quelle des Vergnügens ist sowohl in der Seele als im Körper anzutreffen. Diese verschiedenen Wesen müssen etwas gemein haben, woraus diese gemeinschaftliche Wirkung entspringt. Die sinnlichen Lüste gewähren unserer Seele eine dunkle Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers. Alles Vergnügen gründet sich auf die Vorstellung einer sinnlichen oder verständlichen Vollkommenheit.

Du bist mir gelegentlich zuvorgekommen, Freund! Eben war ich im Begriffe, meine Gedanken auf die sinnliche Lust zu lenken, um den verwirrten Knoten zu entwickeln, den die meisten Weltweisen entweder zerschnitten oder gar unberührt gelassen haben.

Die unsere Seele für den einzigen Vorwurf alles Vergnügens ausgegeben, haben die sinnlichen Lüste aus der dunkeln Vorstellung einer Vollkommenheit entstehen lassen. Allein die sinnlichen Lüste haben gröfstentheils mehr Gewalt über die Seele, als die verständlichen Vergnügungen. Woher dieses? Warum sind die dunkeln Vorstellungen thätiger als die deutlichen? Und wer sollte nicht das Gegentheil vermuthen? Endlich, dieses zugegeben, giebt es nicht sinnliche Lüste, die sich gar mit keiner Vorstellung einer Vollkommenheit vertragen? Diesen Einwurf hat Euphranor so nachdrücklich vorgebracht*, dass es nicht nöthig ist, ihn ferner zu erhärten.

Andere schrieben dem Geiste zu wenig Antheil an unserm Vergnügen zu, und fanden noch gröfsere Schwierigkeiten. Mit ihnen zu reden, liegt der Vorwurf alles Vergnügens in dem Körper, in der Trunkenheit der Sinne, in einer gewissen Bewegung und Reizung der Nerven, die ihre Thätigkeit beschäftigt, ohne sie zu ermüden. Allein kann man es leugnen? Liegt kein Vergnügen in der verständlichen Vorstellung einer Vollkommenheit? in der Erkenntniss Gottes? in der Erkenntniss aller Wahrheit? und in der Erfüllung unserer Pflichten? Ist der Geist, unabhängig von dem Körper, keines Vergnügens fähig? Wäre dieses, so fiele alles Wollen, alles Sehnen nach dem Guten, unsere Selbstbestimmungen, ja die ursprüngliche Kraft unsers denkenden Wesens hinweg. Was bliebe alsdann von uns übrig?

Es haben einige aus diesen entgegengesetzten Meinungen eine dritte zusammensetzen, und den Vorwurf unsers Vergnügens in beiden, in Seele und Körper zugleich suchen wollen. Allein sollen verschiedene Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen, so müssen sie nothwendig dasjenige gemein haben, woraus diese Wirkung entspringt. Was haben Seele und Körper gemein, dass beide Ursachen des Vergnügens sein können?

Folgende Betrachtung, Euphranor! wird Dich auf die Spur der Wahrheit leiten.

Die Zergliederer des menschlichen Körpers haben Dich gelehrt, dass die nervigen Gefäfse sich in tausend labyrinthischen Gängen so zart durchkreuzen, dass in dem ganzen Baue alles mit einem, und

* Siehe den achten Brief.

eins mit allem verknüpft ist. Die Grade der Spannung theilen sich von Nerv zu Nerv harmonisch mit, und niemals geschieht eine Veränderung in einem Theile, die nicht gewissermafsen einen Einfluss in das Ganze hat. Diese harmonische Spannung nennen die Kunstverständigen den Ton.

Wird nun ein Glied, wird ein Theil des menschlichen Körpers von einem sinnlichen Gegenstand sanft gereizt, so pflanzt sich die Wirkung davon bis auf die entferntesten Gliedmafsen fort. Alle Gefäfse ordnen sich in die heilsame Spannung, in den harmonischen Ton, der die Thätigkeit des menschlichen Körpers befördert, und seiner Fortdauer zuträglich ist. Nach dem Genusse einer mäfsigen Wollust geht das Spiel aller Lebensbewegungen freier und lebhafter von statten; die heilsame Ausdünstung, der Thau des menschlichen Körpers, wallt ungehindert fort, und wirkt in diesem Augenblicke, nach dem Zeugnisse des Sanctorius, die gröfsten Wunder. Ein unleugbares Zeugniss, dass nach dem Genusse einer sinnlichen Wollust der Körper sich wohl befinde und der harmonische Ton in ihm hergestellt sei.

Alle diese Wirkungen erfolgen aus einem wundervollen mechanischen Triebe, bevor sich noch der denkende Theil des Menschen in das Spiel mischt.

Hieran ist kein Zweifel. Der Genuss der Liebe und des Weins, ein kühlendes Lüftchen in der schwülen Sommerhitze, eine gelinde Wärme, wenn Deine Glieder erstarrt sind, wirken diese nicht unmittelbar auf die Nerven? Bedürfen sie der Hülfe Deiner Gedanken, die Ausdünstung zu befördern, die Lebensgeister in Bewegung zu setzen und die Gliedmafsen thätig zu erhalten?

Rufe nunmehr die Zuschauerin Deiner körperlichen Handlungen, rufe die Seele herbei. Wie wird sie sich verhalten? Sie wird einen behaglichern Zustand ihres treuen Gatten, ihres Körpers, gewahr werden, einen Zustand, der ihm eine längere Fortdauer, eine thätigere und wirksamere Realität zu versprechen scheint; aber sie wird die erstaunenswürdigen Vermischungen der Gefäfse und ihre verschiedenen Spannungen nimmermehr deutlich, nimmermehr aufgeklärt übersehen können. Sie wird eine Verbesserung, einen Uebergang zu einer Vollkommenheit innerlich fühlen, aber die Art, wie diese Verbesserung entstanden, nur dunkel begreifen. Nimm dieses alles zusammen: sie wird eine undeut-

liche, aber lebhafte Vorstellung von der Vollkommenheit ihres Körpers erlangen: Grund genug, nach unserer Theorie den Ursprung eines Vergnügens zu erklären.[c]

Doch wie? Wenn alles sinnliche Vergnügen mit dem Begriffe einer Vollkommenheit verknüpft ist, „so werden alle fleischlichen Lüste löblich sein? So wird der tugendhaft handeln, der sich ihren Reizungen ohne Wahl und Unterschied überlässt?“

Keineswegs! Nur darin kommen alle sinnlichen Wollüste überein, dass der gegenwärtige Augenblick ihres Genusses mit dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit verknüpft ist. Allein die Folgen davon können schrecklich sein. Manche schnöde Wollust kann, nach dem süßen Genusse, die Gebeine ihrer Anbeter zernagen und alle Lebensgeister verzehren. So können gewisse Gifte den Gaumen mit einiger Süßigkeit schmeicheln, und dennoch den Tod nach sich ziehen.

Dieses ist der Wahn des Wollüstlings, er hört nicht die ernsthaft warnende Stimme der Zukunft. Die Gegenwart ist eine Sirene, die ihn mit ihren tödtlichen Süßigkeiten einschläfert. Sie versteckt ihr grausames Gefolge auf einen Augenblick gleichsam hinter die Scene, das aber dennoch, bald oder spät, ganz gewiss erscheinen und seine fürchterliche Rolle spielen wird. Der Mensch handelt weise, der sich mit den Waffen der Vernunft wider diese Verführerin rüstet, und ihr alsdann nur traut, wenn ihr keine Zukunft widerspricht.

Der Henker unsers Lebens, der sinnliche Schmerz, hat keine andern Schrecknisse, als das gegenwärtige sinnliche Bewusstsein einer Unvollkommenheit in dem Körper. Wenn nervige Theile, die natürlicher weise vereinigt sein sollten, aus ihrer Verknüpfung gerissen, oder so heftig gespannt werden, dass eine Zerreissung droht[d], so erstrecken sich die traurigen Wirkungen davon auf das ganze organische Gebäude. Der Ton wird verändert, es äußert sich eine Missstimmung in allen Sehnadern: die Lebensbewegungen sind entweder träge oder in vollem Aufruhre. Die Nerven verkündigen diese Unordnung unverzüglich dem Gehirne. Was kann die Seele in diesem Augenblicke anderes wahrnehmen, als das dunkle, aus tausend einzelnen Empfindungen zusammengesetzte Gefühl einer Unvollkommenheit, die ihrem Körper den Untergang droht?[k]

Elfter Brief.

Theokles an Euphranor.

Dreifache Quelle des Vergnügens. Die Tonkunst gewährt uns alle Arten desselben. Alle Sinne haben ihre Harmonien. Mangel an den von den Neuern erfundenen Farbenklavieren. Flüchtiger Gedanke, wie sie verbessert werden könnten.

Wir sind endlich so weit, dass wir eine dreifache Quelle des Vergnügens entdeckt und ihre verwirrten Grenzen auseinandergesetzt haben: das Einerlei im Mannigfaltigen oder die Schönheit*, die Einhelligkeit des Mannigfaltigen oder die verständliche Vollkommenheit**, und endlich der verbesserte Zustand unserer Leibesbeschaffenheit† oder die sinnliche Lust. Alle schönen Künste holen aus diesem Heiligthume das Labsal, womit sie die nach Vergnügen dürstende Seele erfrischen. Wie muss uns die Muse erquicken, die aus verschiedenen Quellen mit vollem Mafse schöpft und in einer angenehmen Mischung über uns ausgiefst? Göttliche Tonkunst! du bist die einzige, die uns mit allen Arten von Vergnügen überrascht! Welche süfse Verwirrung von Vollkommenheit, sinnlicher Lust und Schönheit! Die Nachahmungen der menschlichen Leidenschaften, die künstliche Verbindung zwischen widersinnigen Uebellauten: Quellen der Vollkommenheit! Die leichten Verhältnisse in den Schwingungen, das Ebenmafs in den Beziehungen der Theile auf einander und auf das Ganze, die Beschäftigung der Geisteskräfte in Zweifeln, Vermuthen und Vorhersehen: Quellen der Schönheit! Die mit allen Saiten harmonische Spannung der nervigen Gefäfse: eine Quelle der sinnlichen Lust![1] Alle diese Ergötzlichkeiten bieten sich schwesterlich die Hand und bewerben sich wetteifernd um unsere Gunst. Wundert man sich nun noch über die Zauberkraft der Harmonie? Kann es uns befremden, dass ihre Annehmlichkeiten mit so mächtigem Reize in die Gemüther wirken, dass sie rauhe und ungesittete Menschen bezähmt, rasende besänftigt und traurige zur Freude belebt?

So viel, ja weit mehr Ergötzlichkeiten sind euch, murrende Sterbliche, vom Himmel beschieden. Es liegt nur an euch, so könnt ihr eure

* Siehe den fünften Brief. ** Eben daselbst. † Siehe den zehnten Brief.

Wohnung hienieden zu einem Paradiese, und ein jedes unschädliche Gefühl zu einem Vergnügen machen.

Zweifle nicht, Euphranor! für jeden Sinn ist eine Art von Harmonie bestimmt, die vielleicht mit nicht weniger Entzückung verknüpft ist, als die Harmonie der Töne. Die Anlage dazu liegt in unserm Gefühle. Es hat nur noch an glücklichen Köpfen gefehlt, die durch ihre Vertraulichkeit mit den Geheimnissen der Natur diese neuen Wege zur Glückseligkeit ausgekundschaftet, und die mit Blumen verstreuten Spuren sichtbar gemacht hätten.

Vielleicht werden sich unsere Enkel dieser seligen Entdeckung zu erfreuen haben. Der Geruch und der eigentlich so genannte Geschmack sind für uns jetztlebende nichts, als Quellen der sinnlichen Lust. Nur ein dunkles Gefühl einer verbesserten Leibesbeschaffenheit macht sie zu Gegenständen des Vergnügens. Wir nehmen in ihren mannigfachen Vermischungen weder Schönheit noch Vollkommenheit wahr. Wer will aber die Wahrscheinlichkeit leugnen, dass diese Begriffe in ihnen liegen, oder die Möglichkeit, dass sie unsere Nachkommenschaft darin finden wird?[1]

Die Augen haben unter allen sinnlichen Gliedmafsen die ältesten und gerechtesten Ansprüche auf unsere Erkenntniss sowohl, als auf unsere Glückseligkeit. Ein Blinder muss weit seligere Güter der Natur entbehren, als ein Taubgeborner. Die Augen fühlen deutlicher, schärfer und in einer gröfsern Entlegenheit, als das Ohr. Und wer sollte es vermuthen? Kaum hat man im letzten Jahrhunderte angefangen, auf die Spur einer Harmonie in den Farben zu kommen. Was man in der Malerei von der Farbenharmonie wusste, beruhte auf blofsen Erfahrungen, und wurde auch von den eigenthümlichen Schönheiten der Malerei allzu sehr verdunkelt. Dir, grofser Newton! hat das menschliche Geschlecht für diese Entdeckung verbunden sein sollen, und so viele Jahrhunderte mussten dir auch diesen unsterblichen Ruhm vorbehalten

Man ist aber noch so glücklich nicht gewesen, diese Harmonie der Farben auf ihre wahre Stufe zu erheben, und zu der Mutter so vieler Ergötzlichkeiten zu machen, als die Harmonie der Töne. Die Farbenklaviere scheinen mehr zu versprechen, als sie in der That leisten. Ich

[1] Ueber die hier angedeutete Möglichkeit einer ästhetischen Entwickelungsfähigkeit des Geruchs- und Geschmackssinns vgl. Volkmann von Volkmar, *Lehrbuch der Psychologie* 2. Aufl. Cöthen 1875 Bd. I. S. 274 u. 279

räume ihnen die harmonische Vermischung und Abwechslung der Farben, die Quelle der sinnlichen Schönheit, ein. Auch die sinnliche Wollust, die Verbesserung unserer Leibesbeschaffenheit kann ihnen schwerlich streitig gemacht werden. Es ist höchst wahrscheinlich, dass die nervigen Theile des Auges und ihre harmonischen Spannungen auf eben die Art von den Farben, wie die Gefäfse des Gehörs von den Tönen verändert werden. Dass sich diese Eindrücke von den Gliedmafsen des Gesichts auch eben so schnell und eben so stark auf das ganze Nervengebäude verbreiten, als von den Gliedmafsen des Gehörs, ist zwar noch so ausgemacht nicht. Man kann es aber auch nicht mit Gewissheit leugnen. Allein die Quelle der Vollkommenheit, die Nachahmung der menschlichen Handlungen und Leidenschaften? Kann uns eine Farbenmelodie mit diesem Vergnügen segnen? Die Leidenschaften werden natürlicherweise durch gewisse Töne ausgedrückt, daher können sie durch die Nachahmung der Töne in unser Gedächtniss zurückgebracht werden. Welche Leidenschaft aber hat die mindeste Verwandtschaft mit einer Farbe?

Noch mehr, Farben können nicht ohne Räume, und Räume nicht ohne Figuren vorgestellt werden. Man muss sie also in einem bestimmten Raume entweder alle auf einer einzigen Figur spielen lassen, oder es müssen mit den verschiedenen Farben zugleich verschiedene Figuren auf einander folgen. Hat man aber eine Harmonie der Gröfsen schon gefunden? Weifs man den verschiedenen Figuren, die die abwechselnden Farben vorstellen, eine Einheit im Mannigfaltigen zu verschaffen? Geschieht dieses nicht, so muss entweder die Disharmonie, oder das Einerlei der Figuren nothwendig die Lust stören, mit welcher uns, wenn ich so reden darf, die wohllautenden Farben zu erfreuen versprechen.

Sollte es aber nicht möglich sein, die Linie der Schönheit oder des Reizes, die in der Malerei tausendfaches Vergnügen gewährt, mit der Harmonie der Farben zu verbinden?

Man kennt in Deutschland nunmehr die Wellenlinie, die unser Hogarth* für die Maler als die echte Schönheitslinie festgesetzt hat.

* In seiner *Zergliederung der Schönheit.*[1]

[1] Hogarth's Schrift wurde von Mylius in's Deutsche übersetzt. Berlin 1754.

Und den Reiz? Vielleicht würde man ihn nicht unrecht durch die Schönheit der wahren oder anscheinenden Bewegung erklären. Ein Beispiel der erstern sind die Mienen und Geberden der Menschen, die durch die Schönheit in den Bewegungen reizend werden; ein Beispiel der letztern hingegen die flammigen oder, mit Hogarth zu reden, die Schlangenlinien, die allezeit eine Bewegung nachzuahmen scheinen.[m] Könnte man also nicht eine Vermischung von melodischen Farben in eine von diesen Linien dahin wallen lassen? Könnte man nicht, um dem Auge desto mehr zu gefallen, verschiedene Arten von wellenförmigen und flammigen Linien mit einander verbinden?[n]

Dieses ist ein flüchtiger Gedanke, den ich selbst nicht ins Werk zu richten weifs, und vielleicht ist es auch eine Unmöglichkeit, ihn jemals auszuführen. In diesem Falle mag er mit jenen ökonomischen Vorschlägen in gleichem Paare gehen, die eben so wenig auszuführen sind und dennoch so manches gelehrte Blatt anfüllen.

Zwölfter Brief.

Theokles an Euphranor.

In der organischen Natur können alle Begebenheiten, die mit einander verknupft sind, wechselsweise eine aus der andern entstehen. Ursprung des angenehmen Affects. Der Körper ersetzt durch die sinnliche Lust den Abgang in Vergnugen, den er durch die Verdunkelung der Begriffe anrichtet.

Vergnügen eines Messkünstlers.

In dem wundervollen Baue des menschlichen Körpers sind Wirkungen und Ursachen so sehr in einander verschlungen, dass sie nicht selten ihre Bestimmungen vertauschen, jene vorhergehen, und diese aus ihnen entspringen. Untrügliche Erfahrungen haben die Arzneiverständigen auf diese grofse Maxime der Natur geleitet, und daher in der Beurtheilung verwickelter Krankheiten behutsamer verfahren gelehrt. Zwei Gequälte können eben die Schmerzen fühlen, eben die Klagen führen, und die Quelle, daraus sich der Kelch der Leiden über sie ergossen, kann immer noch verschieden sein. Was hier eine Folge ist,

kann dort die Ursache der Marter gewesen sein: denn auch die Krankheiten, auch die Unordnungen in der organischen Natur erfolgen nach gewissen allgemeinen Gesetzen, nach einer wechselsweisen Verknüpfung der Wirkungen und Ursachen, die auf den grofsen Zweck der Schöpfung gemeinschaftlich abzielen.

Hat die Natur sich allenthalben dieses Gesetz zur Richtschnur vorgeschrieben, so scheint sie bei der Verknüpfung des Gehirns, dieses Behälters von Leben und Empfindung, mit allen übrigen Gliedmafsen am wenigsten davon abgewichen zu sein.

Unzählige Erfahrungen können für diese Wahrheit die Gewähr leisten.

Eine jede Zerrüttung in den nervigen Gefäfsen wird von einer Unordnung im Gehirne begleitet, so wie die geringste Schwachheit im Gehirne sich in dem ganzen schmaderigen Gewebe äufsert.

Wenn eine Bewegung in den Gliedmafsen eine Vorstellung in dem Gehirne nach sich zieht, so bemüht sich wechselsweise diese Vorstellung, wenn sie vorhergeht, wiederum jene Bewegung hervorzubringen.

Die aufmerksame Betrachtung der Marter, damit jener Uebelthäter geplagt wird, kann in eben denselben Gliedmafsen der Zuschauer gewisse Zuckungen, gewisse Täuschungen ähnlicher Schmerzen hervorbringen, die unstreitig den Schmerzen jenes Gequälten nichts nachgeben würden, wenn die Vorstellung davon heftig genug wäre.

Im Traume, wenn die Empfindungen schlafen und die Einbildungen eigenmächtig regieren, sieht man auf Veranlassung dieser Einbildungen alle die Bewegungen, oder wenigstens die Bemühungen zu den Bewegungen in den Gliedmafsen entstehen, die nach dem ordentlichen Laufe der Empfindungen vorherzugehen und die innern Vorstellungen zu verursachen pflegen.

Alle diese Beispiele lehren Dich, theuerster Jüngling! dass von allen Begebenheiten in der organischen Natur eine jede bald die Ursache, bald die Wirkung einer und eben derselben Veränderung sein könne.

Ist nun überdem wahr, dass eine jede sinnliche Wollust, ein jeder verbesserter Zustand unserer Leibesbeschaffenheit die Seele mit der sinnlichen Vorstellung einer Vollkommenheit anfüllt*, so muss auch unge-

* Siehe den zehnten Brief

kehrt eine jede sinnliche Vorstellung einer Vollkommenheit ein Wohlsein des Körpers, eine Art von sinnlicher Wollust nach sich ziehen.

Und so entsteht der angenehme Affect. Er äufsert sich durch einerlei Wirkungen mit der sinnlichen Wollust; nur in den Ursachen gehen sie von einander ab. Diese nimmt ihren Anfang in den Gliedmafsen durch die Wirkung äufserlicher Gegenstände, und verbreitet sich von da auf das Gehirn. Der Affect hingegen entsteht in dem Gehirne selbst. Die Vorstellung einer geistigen Vollkommenheit, die Erinnerung einer genossenen sinnlichen Lust, und die Einbildung, die uns bei dieser Gelegenheit tausend andere angenehme Empfindungen in das Gedächtniss zurückführt, ordnen die Fasern des Gehirns in den gehörigen Ton, beschäftigen sie, ohne sie zu ermüden; das Gehirn theilt diese harmonische Spannung den Nerven der übrigen Gliedmafsen mit, der Körper geräth in den Zustand der Behaglichkeit*, der Mensch geräth in einen angenehmen Affect.

Daher die Wallung des Geblüts! Daher die mannigfaltigen Bewegungen der Gliedmafsen, die Du** in dem Stande der Affecte bemerkt hast! Bewundere die Gütigkeit unsers allgemeinen Vaters gegen seine undankbaren Söhne! Die Seele würde mit gröfserer Entzückung beglückt sein, wenn ihre Begriffe von Vollkommenheit völlig deutlich wären. Allein sie konnten es nicht sein. Die Weisheit, sagt Plato, mit der Nothwendigkeit vereinigt, haben die Welt geschaffen. Die Seele des Menschen war, ihrem innern Wesen nach, der vollkommensten Deutlichkeit unfähig. Jede Erkenntniss derselben musste mit dem Sinnlichen vermischt sein, das heifst, von einem irdischen Wesen abhängen, das, mit der Seele vereinbart, ihrer Erkenntniss sowohl, als dem Vergnügen, das aus derselben entspringt, bestimmte Schranken setzt. Und siehe! das irdische Wesen, der träge Körper selbst, ist eine neue Quelle der Lust. Bei einer jeden Vorstellung einer Vollkommenheit begünstigt er uns mit dem Begriffe seines eigenen Wohlseins, und ersetzt einigermafsen den Unfug, den die Sinnlichkeit in dem Systeme unserer Vergnügungen angerichtet hat.

Der tiefsinnige Mathematiker, der die verborgensten Wahrheiten ergrübelt, bessert seine Seele. Allein die Sinne nehmen an der Freude

* Siehe den zehnten Brief. ** Siehe den zweiten Brief.

keinen Antheil, so lange er von Wahrheit auf Wahrheit mühsam fortschreitet. In dieser Folge seines Nachsinnens macht ein deutlicher Begriff dem andern Platz. Lauter Arbeit! lauter mühsame Arbeit!

Wenn er aber die Kette der Schlüsse, die er durchgearbeitet, auf einmal überdenkt, wenn er überschlägt, wie die Wahrheiten in der besten Ordnung Glied an Glied geheftet sind, wie eine aus allen, und alle aus einer fliefsen, welche Fülle der sinnlichen Lust muss sich alsdann aus seinem Gehirne auf den ganzen Körper ergiefsen! Seine Vorstellung wird alsdann aufhören deutlich zu sein, er kann unmöglich die ganze Kette auf einmal in völliger Lauterkeit übersehen. Allein die erstaunliche Mannigfaltigkeit, die sich in der schönsten Ordnung ausnimmt, bewegt alle Fasern seines Gehirns in einer holdseligen Eintracht. Sie macht das Spiel aller Nerven rege, der Mathematiker schwimmt in Wollust.

Dreizehnter Brief.[1]

Theokles an Euphranor.

Lindamour's Vertheidigung des Selbstmords wird geprüft, der Streitpunkt gehörig eingeschränkt und bewiesen, dass die berüchtigsten Selbstmörder von desselben Entscheidung nichts hoffen können. Die Schaubühne hat ihre besondere Sittlichkeit. Der Selbstmord ist auf der Schaubühne, aber nicht im Leben sittlich gut

Ich war eben auf jenem Hügel in meiner schwärmerischen Andacht, wie Ihr sie zu nennen pflegt, begriffen, als ich unsern Eudox von ferne erblickte. O wie vergnügt haben wir den Abend zugebracht! und wie schmlich haben wir Dich in unsere Gesellschaft gewünscht! Lindamour's Gründe für den Selbstmord waren der Gegenstand, womit wir uns unterhielten, und wir stritten bis Mitternacht, ehe wir uns über diese verjährte Streitfrage einigermafsen vergleichen konnten. Eudox verfocht, mit einer ihm gewöhnlichen Hitze, diese in unserm Vaterlande eingerissene Raserei. Sein brennender Eifer für die Ehre Englands hat nicht selten einen Ein-

[1] Hier nimmt Mendelssohn das schon im neunten Briefe begonnene Thema die Frage nach der ethischen Berechtigung des Selbstmordes, wieder auf.

fluss in seine Denkungsart. Er wünschte, der Wahrheit unbeschadet, ein Vorurtheil vertheidigen zu können, das in seinem Vaterlande gleichsam das Bürgerrecht erlangt hat. Ich that ihm allen möglichen Widerstand, und dieses sind die Gründe, deren ich mich wider ihn bediente.

Ist die Frage, ob man sich durch die Furcht einer schimpflichen Beerdigung vom Selbstmorde abschrecken, oder durch die Hoffnung eines vergötternden Nachruhms dazu antreiben lassen soll, so antwortet die Vernunft: keines von beiden. Diese Handlung mag von dem Rechtgläubigen als eine Versetzung in eine andere Welt, oder von dem Ungläubigen als eine Vernichtung unsers Daseins betrachtet werden, so hängt ihre innere Rechtschaffenheit doch in beiden Fällen nicht von der Art und Weise ab, wie man künftig meinem Leichname oder dem leeren Schalle meines Leumunds mitspielen wird. Ist die Handlung rechtschaffen, so mag der wilde Pöbel meinen Leichnam immer zu Staube treten. Ist sie es nicht, welchen Reiz kann ich dann in dem lautesten Beifalle einer ganzen Nachwelt finden?

Der sich durch schimpfliche Ahnungen abschrecken lässt, seinem Leben ein freiwilliges Ende zu machen, gleicht jenem Blödsinnigen, der durch die Erinnerung, dass das kalte Wasser seiner gebrechlichen Leibesbeschaffenheit schaden könne, von dem festen Vorsatze sich zu ersäufen abgebracht wurde. Und jener, der sich um die innerliche Güte seiner Handlung nicht bekümmert, und blofs dem gehofften Nachruhme sein Leben zum Opfer bringt, begeht mit dem Wollüstling, der ihm gerade entgegengesetzt scheint, im Grunde einerlei Thorheit. Er kann sich von der Glückseligkeit, der er sich aufopfert, unmöglich mehr, als den gegenwärtigen schmeichelhaften Genuss versprechen. Nach dem Tode muss er, wenn er die Unsterblichkeit leugnet, eine gänzliche Vernichtung, wo nicht die äufserste Verachtung alles Nachruhms, erwarten, der nicht auf wahre Tugend gegründet ist. Was spornt ihn also zu dieser entsetzlichen That an? Die augenblickliche Vorstellung: „ich werde vergöttert werden, tausend Zungen werden meinen Ruhm ausbreiten." Ihm gilt also der gegenwärtige Genuss, der in einem Nu mit ihm verschwindet, mehr als tausend edlere Güter, die vielleicht in der Zukunft auf ihn gewartet haben. Einerlei Schwachheit mit dem weichlichsten Wollüstlinge!*

* Siehe den zehnten Brief

Der eigentliche Streitpunkt muss also sein: ist der Selbstmord erlaubt, und kann ihn ein Tugendhafter begehen?

Noch eine Einschränkung, die ich den Vertheidigern des Selbstmordes zu bedenken gebe.

Die Heftigkeit der Leidenschaft, die den zum Selbstmorde Entschlossenen foltert, kann uns einiges Mitleid über sein trauriges Schicksal abnöthigen, aber der Zulässigkeit seiner Handlung kein Gewicht geben. Was soll die Last seiner begangenen Uebelthat von ihm abwälzen? „Die Leidenschaft hat seine Vernunft überwältigt?" Was nennt man sonst Laster, als die Tyrannei der Leidenschaften über die Vernunft? Soll also das Laster selbst zu seiner eigenen Entschuldigung dienen? So wäre ein Mord erlaubt, wenn er in der jähen Hitze eines aufgebrachten Zorns geschieht; und PHÄDREN's sträfliche Liebe müsste aufhören lasterhaft zu sein, weil sie von der heftigsten Leidenschaft verzehrt ward.

Die nunmehr näher eingeschränkte Streitfrage ist also diese: kann die Vernunft je dem Menschen den Selbstmord anrathen?

Soll ihn die Vernunft anrathen, so muss uns eine kalte Ueberlegung versichern, dass alle Güter dieser Erde für uns auf ewig verloren sein werden, so muss es wenigstens höchst wahrscheinlich sein, dass weder Ueberlegung noch Zeit vermögend sein werden, einen quälenden Eindruck zu überwältigen. Wir müssen den schwarzen Dunst, der aus dem Schlamme der Leidenschaft aufsteigt, zerstreut und die Gegenstände lauter und ungebrochen betrachtet haben. Und dennoch soll uns das Leben ekeln? dennoch sollen wir mehr Trübsal als Gutes vor Augen sehen? Welcher von allen Selbstmördern war in solchen Umständen? oder welcher unselige Sterbliche wird je in solchen Drangsalen seufzen?

Du siehst, edler Jüngling! ich bin gegen die Verfechter des Selbstmordes freigebig gewesen. Das Unvermögen ihrer Ueberlegung, einen schmerzhaften Gedanken zu unterdrücken, habe ich, wenn sie dessen aufs künftige versichert sind, gutwillig für eine Entschuldigung gelten lassen. Wie vieles wird ein strengerer Sittenlehrer noch hierwider einzuwenden haben!

Allein dieses zugegeben, so bleibt der Fall, den der Streitpunkt nach unsern Begriffen voraussetzt, fast unmöglich. BLOUNT, der in der Hoffnung seiner Liebe betrogen ward, SIDNEY, den der Dichter befürchten

lässt, durch Untreue seine Geliebte getödtet zu haben. Mellefont, der wirklich durch seine Unart dazu Anlass gegeben haben soll, können von der Entscheidung dieser Streitfrage keine Gründe zu ihrer Entschuldigung hoffen.

Wenn Du je geliebt hast, Euphranor! so versetze Dich ganz in das Elend dieser Verzweifelten. Empfinde alle Schmach des betrogenen Liebhabers, die Reue der Treulosen und die schrecklichen Gräuel des Verführers in ihrem weitesten Umfange. Noch mehr! lass sie alle in entsetzlicher Vermischung über ein einziges Haupt ausgegossen sein. Wie nun? Bleibt dem Elenden kein anderer Trost, als Gift und Dolch? Wenn der Verstockte auch gegenwärtig seine Brust allen Trostgründen verschliefst, wenn die Vernunft, die Freundschaft, die ganze Natur, die Gottheit selbst jetzt tauben Ohren predigt, wird die Zeit nicht den heilsamen Staub der Vergessenheit über seine Wunde streuen? Wird die Zukunft ihn nicht ganz umbilden und in eine Sphäre von ruhigen Empfindungen setzen, in welcher er den gegenwärtigen Sturm von ferne betrachten wird? Gesetzt, er leugnet die Vorsehung, er leugnet die Güte Gottes, die alles, Euphranor, fürwahr! alles zu unserm Besten lenkt: hat er so elende Begriffe von der Natur unserer Empfindungen, dass er glaubt, der Donner werde unaufhörlich in seinen Ohren rauschen, der jetzt über seinem Haupte rollt? Und hiervon soll ihn die Vernunft überzeugen? O nein! die Leidenschaft, die schwärzeste Leidenschaft hat sein Gesicht umnebelt. Und wenn er noch so kaltsinnig, den Dolch in der Hand, seinen Entschluss zu überlegen scheint, so lass Dich den Schein nicht trügen. Es ist die wilde, halsstarrige Gemüthsstille der verstocktesten Selbsthasser, der Gipfel aller Wuth, der die Vernunft noch weiter von ihnen verbannt, als das Toben der ausgelassensten Verzweiflung: denn diese braust öfter in Worten aus, ohne bis zur entsetzlichen That empor zu schäumen.

Du irrst, edler Jüngling! wenn Du glaubst, der Selbstmord drücke das Siegel auf die moralische Güte eines Charakters. Nicht auf die moralische Güte überhaupt. Die Schaubühne hat ihre eigene Sittlichkeit. Im Leben ist nichts sittlich gut, das nicht in unserer Vollkommenheit begründet ist, auf der Schaubühne hingegen ist es alles, was in der heftigen Leidenschaft seinen Grund hat. Der Zweck des Trauerspiels ist, Leidenschaft zu erregen, und das schwärzeste Laster, das zu diesem

Endzwecke leitet, ist auf der Schaubühne willkommen. Daher ist auch der Selbstmord theatralisch gut. Die Nachreue eines Orosman, die Gewissenswunden eines Mellefont würden ihre Brust nur schwach zu beklemmen scheinen, wenn sie uns nicht durch den allerentsetzlichsten Entschluss von dem Gegentheile überzeugten.

Hierin liegt ein grofses Kunststück der theatralischen Poesie. Der Dichter muss den Streit der wahren Sittlichkeit mit der theatralischen sorgfältig verstecken, wenn das Schauspiel gefallen soll. Man lasse den bedrängten Sir Samuson in dem Augenblicke, da sich seiner Tochter Entführer ersticht, ihm diese Worte zurufen: Was thust du, Bösewicht! willst du Laster durch Laster büfsen? Den Augenblick würde die theatralische Sittlichkeit nebst dem Endzwecke des Dichters verschwinden. Unser Mitleiden, das kaum rege zu werden anfing, würde sich in dem Spiegel der wahren Sittlichkeit, den man uns vorhält, in Abscheu verwandeln.[1]

Vierzehnter Brief.

Theokles an Euphranor.

Lindamour's Vergleichung der Empfindungen mit Grofsen wird verworfen. Aus der Natur unserer Seele wird erwiesen, dass der Selbstmord auch ohne Hilfe einer Offenbarung unzulässig sei, wenn wir annehmen, dass unsere Seele mit dem Tode vernichtet wird.

Auch alsdann, wenn sich der fast unmögliche Fall ereignen sollte, den der Streit voraussetzt, hat die Vernunft noch Gründe, die Zulässigkeit des Selbstmords zu bestreiten. Lindamour, der* das Nichtbewusstsein oder die gänzliche Vernichtung mit dem Zero, und das Bewusstsein einer Unvollkommenheit mit einer negativen Gröfse verglichen, muss

* Siehe den neunten Brief.

[1] Der hier betonte Gedanke, dass „die Schaubühne ihre eigene Sittlichkeit habe", ist insofern für die Beurtheilung des ästhetischen Standpunkts Mendelssohn's von Bedeutung, als er hierdurch über die rein moralisirenden Tendenzen der Popularästhetik seiner Schule schon weit hinausgeht.

entweder dieses Gleichniss nur scherzweise vorgebracht haben, oder er hat sich durch den äufserlichen Schein einer Aehnlichkeit blenden lassen. Was ist eine negative Gröfse? Ein Kunstwort, das die Mathematiker angenommen haben, eine wirkliche Gröfse anzudeuten, um welche eine andere verringert werden muss.

Das Negative ist von dem Positiven in Ansehung der Gröfse gar nicht, wohl aber in Ansehung der Verrichtung unterschieden, die mit dieser Gröfse vorgenommen werden soll. Jene soll abgezogen, diese hinzugethan, jene von einem Punkte an rückwärts, diese vorwärts genommen werden.[c] Wenn also Lindamour sagt, die negative Gröfse sei weniger als Zero, so muss er entweder gar nichts, oder dieses dabei denken: eine negative Gröfse, zu einer wirklichen hinzugethan, oder deutlicher, eine ihr gleiche positive Gröfse, von einer andern positiven abgezogen, lässt weniger übrig, als wenn das Zero zu eben der Gröfse hinzugethan wird. Lässt sich aber das mindeste hiervon in unserm Falle anbringen?[d]

Der sich in elenden Tagen nach einem zeitlichen Schlafe sehnt, könnte sich vielleicht Lindamour's Gleichniss zu Nutze machen. Er hofft, zu seligern Tagen wiederum zu erwachen. Sein Dasein wird sich ermuntern; die wirkliche Gröfse, seine rückständige Vollkommenheit, wird vorhanden sein, zu welcher die negative und das Zero hinzugethan werden müssen, wenn das Ueberbleibsel gehörig berechnet werden soll. Allein der Selbstmörder, der die Vernichtung, ich rede mit dem Ungläubigen, weil, nach Deinem Geständnisse, seine Begriffe den Selbstmord am meisten beschönigen, der die Vernichtung seiner selbst, sage ich, einem unvollkommenen Zustande vorzieht, hebt die Gröfse auf, darauf sich die Rechnung bezieht. Wozu soll die negative Gröfse, wozu soll das Zero hinzugethan werden? Zu der Vollkommenheit seiner einzelnen Person? sie wird nicht mehr sein. Zur Vollkommenheit des Ganzen? o die Verbindlichkeit gegen das Ganze war gewiss der Grund nicht, der ihn zum Selbstmorde angetrieben!

Und wie könnte sie es sein? Kann ein erschaffenes Wesen behaupten: „mein Dasein gereicht dem Ganzen zu einer Unvollkommenheit?" Wodurch ist der Kurzsichtige zu dieser Erkenntniss von dem Besten des Ganzen gelangt?

Alle übrigen Schlüsse dieses eifrigen Patrioten sind nicht weniger

trüglich. Nichts ist ungereimter, als eine Befugniss zum Selbstmorde, eine sittliche Fähigkeit, den Tod, wenn er Vernichtung ist, dem Leben vorzuziehen. Vorzug, Wahl, Freiheit, alle diese Begriffe verschwinden, sobald zwischen Sein und Nichtsein ein Ausspruch geschehen soll.

Ich will Dir bei dieser Gelegenheit den ganzen Wortwechsel mittheilen, der zwischen Eudox und mir über die erheblichsten von Lindamour's Schlüssen vorgefallen.

Gesetzt, sagte er, ich opferte dir Lindamour's Gleichniss von positiven und negativen Gröfsen auf, so bleibt die Hauptsache immer noch unangetastet. Es ist kein Zweifel: „es kann Umstände geben, darin uns eine Vernichtung, ein Nichtbewusstsein erwünschter ist, als das Bewusstsein von tausend Mängeln.

Was kann hierwider eingewendet werden?

Dieses, antwortete ich, dass der ganze Gedanke verschwindet, sobald man ihn zergliedert.

Der Beweis — — —

Ist sehr leicht. Antworte nur auf einige Fragen, die ich thun werde. „Glaubst du irgend, dass die Seele, oder mit meinen Landsleuten zu reden, unser denkendes Selbst eine Wahl ohne Grund, und gleichsam nur den Eigensinn ihrer Freiheit zu zeigen, treffen könne?"

Gewiss nicht. Ohne Beweggründe bleibt die Kraft unserer Seele ewig unbestimmt. Wenn hingegen in der Sache selbst kein Grund liegt, so kann die geringschätzigste Kleinigkeit die Stelle eines wichtigen Grundes vertreten.[q]

Wohl! Es wird also alles, was wir wollen, gewissermafsen besser sein, wenigstens uns besser scheinen müssen, als das, was wir nicht wollen. Oder findest du irgend ein bestimmteres Wort, diesen Begriff auszudrücken?

Wahrlich keins! Denn besser sein und lieber haben beziehen sich auf einander. Ich will etwas lieber, als etwas anderes, weil ich es für besser halte.

Auch der Tod, wenn wir ihn dem Leben vorziehen wollen, muss uns besser scheinen als dieses?

Allerdings!

Was heifst aber besser sein? Heifst es etwas anderes, als unser

Gutes befördern, unserer Vollkommenheit zuträglich sein? Denn gut ist alles, was zu unserer Vollkommenheit etwas beiträgt.

Ich merke deine List, verschlagener Sokrates! Du glaubst mich mit deinen verfänglichen Fragen schon ziemlich bestrickt zu haben. Wenn ich es hier bei einem einsilbigen Ja bewenden liefse, so würde gewiss die nächste Frage sein: „kann der Tod zu unserer Vollkommenheit etwas beitragen?" Jedoch siehe! Ich entwische deinen Schlingen. Besser ist, was entweder unsere Vollkommenheit befördert, oder merke es wohl, Theokles! uns von einer gröfsern Unvollkommenheit befreit. Ich kann also sehr wohl sagen, der Tod

— —

Zu übereilt, Eudox! zu übereilt. Wir wollen unsere Begriffe, so weit wir können, zergliedern. Was ist Vollkommenheit? Hast du irgendwo eine Erklärung davon angetroffen?

Wie man in den Schulen lehrt, so ist sie die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen.

Gut! diese Erklärung ist so fruchtbar, als richtig. Allein Uebereinstimmung des Mannigfaltigen scheint eine Zusammensetzung des Verschiedenen vorauszusetzen, und also möchte diese Erklärung mehr auf die Vollkommenheit der zusammengesetzten, als der einfachen Wesen passen. Es ist wahr, man trifft bei einfachen Wesen immer noch verschiedene Vorstellungen, verschiedene Abänderungen an, die mit einander sowohl, als mit den Gegenständen, die sie abbilden, übereinstimmen, und je mehr sie übereinstimmen, desto vollkommener sind sie. Findest du aber keine Erklärung, die auf einfache Dinge etwa natürlicher angebracht werden könne?

Ich finde wahrlich keine.

So folge mir: ich will dich auf eine leiten. Ist die Seele nicht vollkommener, die sich mehr Sachen, eine Sache deutlicher, mit weniger Mühe vorstellen und länger behalten kann, als eine andere?

Unstreitig!

Oder kurz, eine Seele ist vollkommener, wenn sie eine gröfsere Vorstellungskraft hat.

Ja, es scheint so.

Die Vollkommenheit der Seele besteht also in dem Grade ihrer Vorstellungskraft oder, welches eben so viel, ihrer Wirklichkeit (Realität)? [1]

Unvergleichlich, Theokles! Denn das Wesen der Seele besteht blofs in ihrer Vorstellungskraft.

Was also die Grenzen unserer Wirklichkeit, unserer Vorstellungskraft erweitert, oder ihre nähere Einschränkung (ich habe deine Ausflucht begriffen, Eudox! verhütet, das macht uns vollkommener.

Ja!

Das ist also auch besser, als etwas anderes, das dieses nicht so wohl thut?

Richtig!

Auch umgekehrt. Was besser sein soll, als etwas anderes, muss die Schranken unserer Wirklichkeit, die Grenzen unsers Daseins erweitern, oder eine nähere Einschränkung desselben verhüten. Denn nichts anderes heifst Vollkommenheit befördern, und Unvollkommenheit abhalten.

Ich muss es freilich eingestehen.

O so habe ich gesiegt! Setze alle diese analytischen Gleichungen, diese aufgelösten Begriffe anstatt derjenigen, deren sich Lindamour bedient. Wir können ein Nichtbewusstsein, eine Vernichtung lieber haben wollen, oder sie kann besser sein; sie kann eine gröfsere Unvollkommenheit abhalten, sie kann die nähere Einschränkung unserer Wirklichkeit mehr verhüten, als das Bewusstsein unserer Vollkommenheit, oder als das Bewusstsein eines geringern Grades unserer Wirklichkeit. Denn nichts anderes war nach unserer Erklärung eine Unvollkommenheit. Kann ein Vernünftiger so ausschweifend denken? Unsere Vernichtung erweitert die Grenzen unsers Daseins, oder verhütet seine nähere Einschränkung mehr, als ein geringer Grad unsers Daseins.

Es ist dir gelungen, Theokles! Ich bin nunmehr wirklich so weit, dass ich mich ergeben muss. Jedoch, vielleicht sind meine Waffen zu schwach, dir gehörigen Obstand zu thun, vielleicht würde sich Lindamour besser vertheidigt haben.

Wahrlich, Euphranor! ich weifs nicht, wie der Scharfsinnigste die Sache der Selbstmörder besser vertheidigen könnte. Er wäre immer auf ein gewisses Bessersein, Erwünschtersein, Lieberhaben hinausgekommen, das sich mit unserer Vernichtung gar nicht verbinden lässt. Die Wahrheit steht fest: das Gefühl eines geringern Grades der Wirklichkeit befördert unsere Vollkommenheit unendlich mehr, als die Vernichtung[1]

Fünfzehnter Brief.

Theokles an Euphranor.

Naturalisten können durch die vorigen Schlüsse nicht vom Selbstmorde abgehalten werden. Andere Gründe, die Sträflichkeit des Selbstmordes auch nach diesem Lehrgebäude zu erhärten.

Kaum war heute die Sonne aufgegangen, als ich den britischen Eudox mit einer unruhigen Miene in mein Zimmer treten sah. Wie denn so früh, mein Freund? rief ich ihm entgegen. Theokles, erwiederte er, ein seltener Verdruss hat mir heute die Ruhe geraubt. O! das war in deinen Augen zu lesen, versetzte ich: allein worüber der Verdruss?

Ueber mich selbst. Ueber die Ungeschicklichkeit, mit welcher ich gestern den Selbstmord vertheidigte.

So erscheinst du heute vermuthlich mit mächtigern Waffen ausgerüstet.

Mit so mächtigen, dass ich dem stärksten Angriffe widerstehen zu können glaube. Nicht wahr? du denkst alles gethan zu haben, da du bewiesen, dass dem Rechtgläubigen die Religion, dem Ungläubigen hingegen sein eigenes System, das System der Vernichtung nach dem Tode, eine unüberwindliche Liebe zum Leben eingeben müsse?

Und war es denn hiermit noch nicht genug? Was war denn noch zu thun übrig?

Alles, liebster Freund! Es war noch alles zu thun übrig. Die der Selbstmord in Versuchung gebracht, scheinen mir einem dritten Systeme zugethan gewesen zu sein, wider welches alle deine Gründe nichts vermögen. Man könnte sie eine Mittelgattung zwischen Gläubigen und Ungläubigen nennen, die — — —

Eine Mittelgattung zwischen Gläubigen und Ungläubigen? Etwa wie die Seelen jenes Weltweisen eine Mittelgattung sind, zwischen einfachen und zusammengesetzten Wesen?

Scherze nicht, Theokles! Ich will mich näher erklären. Vielleicht haben sich Theoklese zu dieser Mittelgattung bekannt. Ich meine Weltweise, über die keine geoffenbarte Religion eine merkliche Gewalt hat, die also das Gebot nicht achten, welches ihnen ihr Kreuz, und sollten sie es auch abwerfen können, mit Freuden zu tragen befiehlt. Diese halten alle Mittel, ihren Zustand zu ändern, für erlaubt, ja für löblich, wenn sie von der sich selbst überlassenen Vernunft

gebilligt werden. Sie sind aber überdem allenthalben gefolgt, wohin sie die Weltweisheit geleitet. Auch über die Ufer dieses Lebens weit hinaus haben sie sich mit ihren Schlüssen gewagt, die Unsterblichkeit der Seele und eine philosophische Art von Lohn und Strafe aufser Zweifel zu setzen. Diese betrachten den Tod nicht als eine Vernichtung ihres Daseins; nein! als einen Uebergang in eine andere Art von Fortdauer, die mit ihrem jetzigen Leben nur abwechselt. Wenn sie sich tödten, so suchen sie nicht einen unvollkommenen Zustand mit einer Vernichtung zu vertauschen; sie suchen nur die gegenwärtige Hülle, so zu sagen, abzustreifen, den verdriefslichen Balg hinter sich zu lassen, und in einer neuen Verwandlung mit verklärter Schönheit hervorzubrechen. Sie sind ungewiss, ob der zukünftige Zustand besser sein wird, als der, aus welchem sie sich reifsen, allein sie werden dieser Verwandlung nicht entgehen, und einen Augenblick länger in dieser Welt zu sein, ist nur für diejenigen Gewinn, die mit dem Tode vernichtet zu werden sich fürchten. Diesen wahren Weltweisen hingegen gilt eine gewaltsame Entleibung so viel, als eine durch die Wärme beschleunigte Verwandlung eines Wurms. Was kann hierin sträflich sein? — Siehst du, Theokles! mit welcher undurchdringlichen Schanze ich die Selbstmörder umgeben? Versuche deine mächtigsten Waffen, ob sie hier das mindeste zerrütten können!

Wohl, Eudox, versetzte ich, ich will meine Kräfte versuchen. Ich werde aber, nach der Gewohnheit der Kriegserfahrenen, für jede neue Art von Befestigung eine neue Art von Angriff erfinden müssen. Ich frage dich also, als den Sachwalter dieser Weltweisen, ob sie nicht für höchst wahrscheinlich halten, dass Zeit und Ueberlegung ihren jetzt nagenden Kummer unterdrücken und heilsame Beruhigung in ihre verwundete Seele gieſsen werden?

Sie können es dafür halten. Allein das zukünftige Leben verspricht ihnen vielleicht diese Beruhigung mit mehr Wahrscheinlichkeit.

Weiche hiervon nicht ab, Eudox! Die Zukunft muss ihnen dieses in jenem Leben mit mehr Wahrscheinlichkeit versprechen. Denn wäre die Hoffnung auf beiden Seiten gleich, so hätten sie keinen Grund, den gegenwärtigen Zustand zu verlassen. Allein worauf stützt sich diese hoffnungsvolle Erwartung?

Vor der Geburt lag der künftige Mensch in einem Embryo verwickelt, sein Zustand war ein beständiger Schlummer, darin weder deutliche Vorstellungen, noch Bewusstsein anzutreffen gewesen. Als sich seine Gliedmafsen entwickelten, wand sich auch die Seele von den Fesseln des Schlafes los und trat auf die Scene, mit Gedanken und Bewusstsein ausgerüstet. Nach dem Tode verwesen alle Gliedmafsen wieder. Die Masse zerstreut sich, deren organischer Bau der Seele so wichtige Dienste geleistet. Sie selbst, die denkende Monas, schränkt sich wiederum in den Bezirk eines Embryos ein. Was ist wahrscheinlicher, als dass sie alsdann in ihren uralten Zustand zurückkehren und wiederum in einen tiefen Schlaf versinken wird? Oder haben deine Weltweisen irgend eine Offenbarung, die sie eines bessern belehrt?

Nichts von Offenbarung! Sie trauen keiner.

Woher wissen sie also, dass die Einschränkung unserer Denkungskraft sich mit dem Tode plötzlich ändern, und nicht mehr von dem Stande der mit ihr verknüpften Materie abhängen wird? Kann nicht sein, dass der Embryo, in welchem meine Seele verwickelt liegt, beständig unter der Gestalt der leblosen Materie von Pflanze zu Pflanze reisen oder in den Adern eines Thieres herumschleichen wird, ohne jemals eine glücklichere Organisation anzunehmen und zu deutlichen Empfindungen zu erwachen? Antworte, Eudox!

Wie? unsere Seele sollte in einen ewigen Schlaf versenkt werden? Eitler Kummer! So würde der gütige Vater seine Kinder, die Geschöpfe, unvollkommener werden, und ewig unvollkommener bleiben lassen? So wäre die Stufe, darauf er sie eine Zeit lang erhebt, nichts besseres als eine verblendete Schaubühne, die Leuten aus dem niedrigen Pöbel die Krone aufsetzt und den Augenblick darauf in ihr Nichts zurückstöfst? Nein, Theokles! Wir bedürfen keiner Offenbarung, diese Wahrheit festzusetzen: „der gütige Schöpfer muss seine erschaffenen Wesen von Stufe zu Stufe erheben und, wenn sie sinken, nur kurze Zeit sinken lassen."

Hier habe ich dich erwartet, Eudox! Ihre Hoffnung gründet sich also auf die Güte Gottes, und sie setzen sie über die Erwartung eines bessern Zustandes in diesem Leben, deren Wahrscheinlichkeit sich nicht blofs auf die Güte Gottes, sondern auf die Natur der Dinge und das Wesen ihrer Seele stützt. Denn aus der Natur der Dinge lässt sich be-

greifen, dass Zeit und Vernunft wahrscheinlicher weise den Jammer lindern werden, darüber sie jetzt winseln.

Setze nur noch folgendes hinzu: es kann in der beschleunigten Verwandlung immer noch eine gröfsere Wahrscheinlichkeit von einer Genesung liegen, als in der Erwartung natürlicher Hilfsmittel.

Wie aber, Eudox? wenn ich bewiese, dass eine jede Wahrscheinlichkeit, die von der Natur der Dinge herstammt, einen wichtigern Beweggrund abgeben müsse, unsere Handlungen zu bestimmen, als eine solche, die von der Güte Gottes hergeleitet wird? Der eifrigste Rechtgläubige kann hieran nicht zweifeln. Wenn wir uns berathschlagen, ob eine Unternehmung auszuführen sei, sollen wir nicht sagen: es wird uns zwar wahrscheinlicher weise nicht gelingen, unser Vorhaben auszuführen; allein Gott wird alles wunderbar fügen, weil Gott allgütig ist. Nein! die unergründliche Weisheit findet keinen Gefallen an diesem blinden Vertrauen. Sie hat uns mit Vernunft und Erkenntniss begabt, wir sollen die Natur der Dinge zu Rathe ziehen, und in diesem Augenblicke den unmöglichen Fall voraussetzen, als wäre der Lauf der Dinge nothwendig, und von keinem weisen Beherrscher angeordnet. Was uns alsdann am wahrscheinlichsten dünkt, das sollen wir erwarten, darnach sollen wir uns entschliefsen; und alsdann kann uns die Zuversicht zu der Güte Gottes Muth und Standhaftigkeit zur Ausführung mittheilen. Ist nun diese moralische Maxime begründet, so handeln diejenigen nothwendig dawider, welche die Wahrscheinlichkeit, in diesem Leben glücklich zu werden, die sich auf die Natur und den Lauf der Dinge stützt (ich verschweige, dass die Güte Gottes uns auch hier in der Hoffnung bestärkt), einer andern Wahrscheinlichkeit hintenansetzen, die blofs das Vertrauen auf die Güte Gottes zum Grunde hat.

Du sagtest, wir können dieser Verwandlung nicht entgehen, und verlören also nichts dabei, wenn wir sie beschleunigten. Dieses ist falsch, Eudox! Wer aus dem Lichte der Vernunft ein zukünftiges Leben annimmt, der muss eine Verbindung zwischen dem künftigen Zustande und dem jetzigen gelten lassen. Sein denkendes Ich soll fortdauern, soll in jenem Leben noch immer dasselbe Ich bleiben, das hier gedacht, gewollt, und sich seiner selbst bewusst gewesen: also müssen die abwechselnden Zustände, die jenes Leben mit diesem verbinden, in einander begründet

sein.* Wer diese Welt anders verlässt, muss jene anders betreten. Ein Sterblicher also, welcher das Ende der ihm in dieser Welt beschiedenen Dauer nicht abwartet, stürzt sich in einen ganz andern künftigen Zustand, als der ist, in welchen er nach dem Laufe der Natur versetzt worden wäre. Eudox, wie vieles wagt der Unbesonnene! Der Streich hat einen Einfluss in seine ganze Unsterblichkeit. Alles wird merklich anders, als es für ihn bestimmt war. Und diese kühne Aenderung, diese grofse Revolution trifft er blindlings?

Wer eine Staatsverfassung durch gewaltsame Vorkehrungen änderte, ohne die gegründetste Vermuthung, dass seine Vorkehrung eine Verbesserung sein werde, der ist ein Verbrecher, ein Feind der göttlichen und menschlichen Gesetze, der sich an Katastrophen ergötzt, ohne zu achten, was seine wilden Unternehmungen für einen Ausgang haben werden. Befindet sich aber der Selbstmörder, der eine vernunftmäfsige Unsterblichkeit glaubt, nicht in den nämlichen Umständen? Um dem gegenwärtigen Uebel zu entgehen, stürzt er sich blindlings in eine entsetzliche Revolution, ohne die geringste Hoffnung vor sich zu sehen, dass er seinen Zustand dadurch verbessern werde. — „Wo ist die Ueberzeugung", spricht er, „dass diese That dem göttlichen Willen zuwider sei?" Wo ist die wahrscheinliche Vermuthung, frage ich im Gegentheil, dass sie dem göttlichen Willen gemäfs sei? Ohne diese wahrscheinliche Vermuthung muss kein vernünftiger Mann eine so wichtige Handlung unternehmen, und diese kann er in unserm Falle unmöglich haben. Wir können aufser der Offenbarung den göttlichen Willen nicht anders, als aus den Kräften der Natur vermuthen. Was mit den Kräften, die er in die Natur gelegt hat, übereinstimmt, das muss uns statt eines Orakels dienen, bis ein ausdrücklicher Befehl oder der Ausgang der Sache uns eines Bessern belehrt. So lange also die Kräfte der Natur und meines eigenen Körpers zur Erhaltung dieser Maschine übereinstimmen, die mir Gott hienieden zur Gefährtin gegeben, so lange ist es ein Verbrechen, eine sträfliche Empörung, wenn ich mich diesen muthmafslichen Absichten Gottes widersetze, wenn ich etwas anderes will, als Gott mir jetzt zu wollen scheinen muss. Will ich vernünftig, will ich gottselig handeln, so muss ich meinen Willen, so muss ich alle meine Seelenkräfte mit den Kräften der Natur in die vollkommenste Harmonie zu

* Siehe den siebenten Brief.

bringen suchen, so muss ich meinen Leib so lange zu erhalten trachten, so lange mir seine Kräfte zu verkündigen scheinen, dass ihn Gott erhalten will, und es seiner unermeßlichen Güte anheimstellen, wie bald es ihr gefallen wird, mich in bessere Umstände zu versetzen.

Führe deine Weltweisen, Eudox! in jene feierlichen Versammlungen, wo Müßiggänger die theure Zeit im Pharo verspielen. Der Weltweise kann die verworfenste Kleinigkeit zu seinem Nutzen anwenden. Je öfter ein Blatt in eben derselben Mischung verloren, desto mehr setzt ein erfahrener Spieler darauf. Seine Hoffnung steigt mit jedem Verluste. Der würde thöricht handeln, der diese Hoffnung verscherzen und eine neue Mischung fordern wollte. Eine fast ähnliche Beschaffenheit hat es mit unserm Falle. Auch alsdann, wenn das Vertrauen auf die Güte Gottes beiseite gesetzt wird, steigt mit jedem Unglücke, das uns in dieser Welt aufstößt, die Hoffnung, dass es besser gehen werde. Die anders denken, sind mit dem abergläubischen Vorurtheile behaftet, nach welchem sich jene Spieler in einerlei Kartenmischung nichts als Unglück prophezeihen, weil einige Versuche darin misslungen sind. Kommt das Vertrauen auf die Güte Gottes hinzu, so vermehrt sie die Hoffnung, sowohl in diesem, als in einem zukünftigen Leben glückseliger zu werden. Ja nach meiner unleugbaren Maxime muss diese in der Berathschlagung gar nicht in Betracht gezogen werden.

Allein, dieses alles wohl überlegt, ja dieses alles zugegeben, siehst du nicht, auf welchen feinen Vernunftschluss, auf welche Kleinigkeit es in dieser höchst wichtigen Sache ankommt? Ein Riesengebirge, das sich um ein Haar dreht, sagt jener hebräische Dichter.

O Eudox! jetzt verleugnest du den Charakter der Weltweisen, den du vorausgesetzt, sie können unmöglich diese Sprache führen. Sie können nichts für eine Kleinigkeit achten, was ihnen die Vernunft gebietet. Die heilige Vernunft! die ihnen die Stelle einer Offenbarung vertritt. Sie müssen vor allen Vernunftschlüssen, sie mögen noch so fein, sie mögen noch so weit hergeholt sein, ihr Knie mit Ehrfurcht beugen. Von ihnen hängt ihre Glückseligkeit ab. Ich könnte alle Gründe, die du für den Selbstmord vorgebracht, auf einen jeden Mord überhaupt anwenden. Wie sehr würden sich deine gewissenhaften Weltweisen krümmen, und wie weit müssten sie ihre Schlüsse herholen, um die Sträflichkeit dieses Gräuels zu erhärten.

Jedoch ich tadle dieses Verfahren nicht. Der Vernunft ist entweder alles oder nichts geringschätzig. Warum sehen wir die Gegenstände unserer Begierden immer durch das Sehrohr der Leidenschaften an, und die Gründe, die uns davon abhalten, betrachten wir niemals, als nachdem wir das Rohr umgekehrt? Die Schlüsse wider den Selbstmord, wendet man ein, stützen sich auf weit hergesuchte Wahrheiten. Wohl! Worauf beruhen aber die Beweggründe, die uns zum Selbstmord antreiben? Welche nichtswürdige Kleinigkeiten! Der Verlust unsers guten Leumundes, der Gedanke von dem schlechten Werthe, darin wir bei unsern Nebenwürmern gerathen. Die Reue, ein allzuspätes, oft unnützes Gefühl eines Verbrechens, dessen wir uns schuldig gemacht. Die Erniedrigung, ein König, der jetzt an die Ruderbank geschmiedet wird. Er befahl und muss gehorchen; er war mit Golde, und wird mit Eisen umgeben. Wie klein und verächtlich ist alles dieses in den Augen der strengen Vernunft? Und dennoch bestürmt man Natur und Gottheit, dass sie den Menschen solchen Drangsalen ausgesetzt?

Jedoch der Mensch selbst, die Gröfse dieses eingebildeten Königs, alle seine Gedanken und Handlungen verschwinden, werden Kleinigkeiten, wenn man sie von dieser Seite betrachtet. Es ist billig, dass sich eine Kleinigkeit um Kleinigkeiten bekümmere.

Beschluss.

Euphranor konnte sich der Begierde nicht länger erwehren, an Theokles Unterredung mit dem Eudox persönlich theil zu nehmen. Er reiste zu ihnen, und unterbrach auf einige Zeit diesen lehrreichen Briefwechsel, um von seinem englischen Weltweisen lebendigen Unterricht zu holen. Da aber dieses geschah, bevor noch Theokles den achten Brief beantwortet hatte, so glaube ich meinen Lesern keinen unangenehmen Dienst zu erzeigen, wenn ich noch zum Beschlusse hierher setze, was bei ihnen mündlich über diese Materie abgehandelt worden. Man wird sich zu erinnern wissen, dass Euphranor in dem angeführten Schreiben vorgegeben, die schmerzhaft angenehmen Empfindungen (so nannten sie der Kürze halber diejenigen, welche dem Anscheine nach mit einer Unvollkommenheit verknüpft sind) stritten wider Theokles

Theorie, weil sie uns nichts weniger, als die Erkenntniss einer Vollkommenheit zu gewähren scheinen. Er gestand dem Theokles mündlich, dass ihn Dubos* zu diesem Gedanken verführt. Dieser Schriftsteller häuft unzählige Beispiele von Ergötzlichkeiten ganzer Nationen, an welchen die Grausamkeit mehr Antheil gehabt zu haben scheint, als die Menschlichkeit. Die Kampfplätze, die Turniere, das Hetzen der Thiere, das Hahnengefecht der Engländer, und endlich die tragische Schaubühne führt er zum Beweise auf, dass die Seelen sich nur bewegt zu werden sehnen, und sollten sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden. Sie stimmten alle darin überein, Dubos müsse niemals das Vergnügen der Seele von der sinnlichen Lust getrennt, und in seinem Elemente, mit dem blofsen Wollen verglichen haben; denn da die Bestimmung unserer Vorstellungskraft in beiden Fällen einerlei, und nur dem Grade nach unterschieden ist**, so kann das Vergnügen so wenig als der Wille, etwas anderes, als eine wahre oder anscheinende Güte zum Beweggrunde haben. Ja Eudox bemerkte mit Recht, dass nach Dubos' Hypothese die Menschen eben sowohl an Abscheu, Reue oder Schrecken Gefallen haben müssten, weil ihre Seele davon bewegt wird, dawider aber die Erfahrung zeugt.

Sie konnten aber nicht so leicht einig werden, wie der Ursprung der scherzhaft angenehmen Empfindungen, deren Dubos erwähnt, zu erklären sei, bis endlich Theokles das Wort ergriff und der Schwierigkeit fogendergestalt abzuhelfen suchte.

Es ist aus der Natur unserer Seele erwiesen, sprach er, dass sie nichts wollen, dass sie sich an nichts vergnügen könne, was sich ihr nicht unter der Gestalt einer Vollkommenheit darstellt. Und die Erfahrung stritte dawider? — Wir wollen sehen. Die Beispiele, die dawider angeführt werden, sind nicht alle von einerlei Natur. Bei einigen blutigen Ergötzlichkeiten

* *Réflexions critiques sur la peinture et la poésie* [1]

** Siehe den sechsten Brief

[1] Jean Baptiste Dubos, einer der namhaftesten französischen Aesthetiker, geboren im December 1670 zu Beauvais, erhielt 1695 eine Anstellung unter dem Minister Torcy, in dessen Auftrag er mehrere diplomatische Missionen unternahm. Hierbei sammelte er vielfach kunsthistorische Erfahrungen, die er in dem genannten Werke (2 Bde. Paris 1719) niederlegte. Dubos war seit 1720 beständiger Secretär der Academie française und starb zu Paris am 23. März 1742.

muss man, so zu sagen, alles Mitleiden, alles menschliche Gefühl unterdrücken, wenn man Vergnügen daran finden will. Die zärtlichen Griechen mussten sich nach und nach gewöhnen, ihre mitleidsvollen Empfindungen zu überwältigen, ehe sie an dem Fechterkampfe der Römer Geschmack finden konnten; und wenn bei den Zuschauern der Turniere, der Jagd, oder des Hetzens der Thiere nur eine einzige wehmüthige Empfindung erwacht, so stört sie unstreitig ihr Vergnügen.

Andere lockende Schauspiele hingegen müssen das Gegentheil thun, müssen unser Mitleiden rege machen, um uns zu gefallen. Von dieser Art sind die Trauerspiele, die rührenden Gemälde für wohlerzogene Leute, und ein blutiges Schaugerüste für den unempfindlichern Pöbel. Das Vergnügen, das sie uns gewähren, richtet sich nach Maßgabe des Mitleids, das sie bei uns erregen.

Jene schmerzhaften Ergötzlichkeiten, daran das Mitleiden keinen Antheil hat, stützen sich auf nichts, als auf die Geschicklichkeit der handelnden Personen oder Thiere. Man bewundert die Behendigkeit ihrer Glieder und die geschickten Wendungen, die sie sich zu geben wissen, um den Gegentheil zu überwältigen oder ihm zu entwischen. Wahr ist's! das Vergnügen ist nicht so groß, wenn die Spieler in keiner Gefahr sind, ob sie gleich, dem äußerlichen Anscheine nach, eben so viel Geschicklichkeit anwenden müssen. Ein Luftspringer erweckt uns unendlich mehr Vergnügen, wenn er einen Sprung über kreuzweis gesetzte Schwerter wagt, als wenn er spielend über hölzerne Stäbe hinweggaukelt, ohne sie zu berühren. Ein Seiltänzer lockt mich desto eher zu seinem Schaugerüste, je höher er sein Seil aufspannt. Allein hier fließen unmerklich ganz andere Vorstellungen mit darunter, die sich in unserer Einbildungskraft vereinigen und an der Bewunderung theil nehmen. Wir erstaunen über das Vertrauen, das diese handelnden Personen zu ihrer Geschicklichkeit haben, mit welcher Besonnenheit und Gegenwart des Geistes sie der entsetzlichsten Gefahr trotzen, wie sie ihr entwischen, wenn sie ihnen vor Augen schwebt, und öfters Tod und Leben auf ihre Geschicklichkeit setzen. Einen Sprung über Stäbe würden wir selbst gewagt, und vielleicht mit gutem Erfolge gewagt haben. Allein wie sicher muss der seiner Kunst sein, der über die Spitzen der Schwerter dahin fährt! Wie viel Bewunderung verdiente ein römischer Fechter, der in dem Augenblicke, da er seinen Geist aufgiebt, sich noch fassen, an die Lehren seiner

Fechtschule zurückdenken, und seine sterbenden Glieder noch auf eine anständige Art ausstrecken konnte! Es ist wahr, uns würde die Grausamkeit der Handlung mehr Schauer, als das Spiel der Geschicklichkeit Vergnügen erwecken, und eben die Wirkung that dieses blutige Schauspiel anfangs auf die gefühlvollen Griechen. Allein die Römer hatten sich durch die Gewohnheit, durch angeborene martialische Gesinnungen, durch das Ansehen, darin bei ihnen die Leibesübungen standen, und endlich durch eine eingerissene Geringschätzigkeit der Sklaven wider diese zarte Empfindung abgehärtet, sie unterdrückten das sanftere Gefühl der Menschlichkeit, und weideten sich an der Geschicklichkeit der Fechter und an ihren körperlichen Vollkommenheiten. Das Unvollkommene, als Unvollkommenheit betrachtet, kann unmöglich vergnügen. Da aber nichts schlechterdings unvollkommen sein kann, sondern allemal Gutes mit Bösem vermischt ist, so kann es die Gewohnheit dahin bringen, dass man vom Bösen abstrahirt und seine Aufmerksamkeit auf das wenige Gute lenkt, das damit verknüpft ist. Diese Fertigkeit nennt man einen verwöhnten Geschmack, und es ist keine Abscheulichkeit in der Welt, an welcher wir nicht auf diese Weise eine Art von Geschmack finden können. Rom, das so grofse und kostbare Anstalten vorkehrte, den Geschmack der Nation zu verwöhnen, brachte zuletzt ein Meisterstück von verwöhntem Geschmacke hervor, einen Nero, der Rom in Flammen setzen liefs und mit Vergnügen brennen sah.

Bei der zweiten Art von Ergötzlichkeiten aber findet dieses alles nicht statt. Hier braucht es keiner Absonderung, keiner Verwöhnung der Achtsamkeit, um an den traurigen Vorstellungen Vergnügen zu finden, und die Gefahr, die abgebildet wird, kann hier unser Wohlgefallen an der Geschicklichkeit des Künstlers nicht vermehren. Es gehört unstreitig eben so viel Geschicklichkeit dazu, ein Schiff in vollem Laufe, als eins, das dem Untergange nahe ist, abzubilden, und der Maler selbst befindet sich in beiden Fällen aufser Gefahr. Nicht anders verhält es sich mit dem tragischen Dichter; die Gefahr, das Unglück, das er abbildet, betrifft ihn nicht selber, sie hat ihn also nicht in Verwirrung setzen können, und gleichwohl wissen wir es ihm Dank, dass er lieber Unglücksfälle, als die glücklichsten Begebenheiten hat abbilden wollen. Warum? Nichts als das Mitleiden ist in diesen Fällen die Seele unsers Vergnügens.

Das Mitleiden ist die einzige unangenehme Empfindung, die uns

reizt: und dasjenige, was in den Trauerspielen unter dem Namen des Schreckens bekannt ist, ist nichts als ein Mitleiden, das uns schnell überrascht; denn die Gefahr droht niemals uns selbst, sondern unserm Nebenmenschen, den wir bedauern. Was hat also diese Empfindung vor allen andern voraus, dass sie unangenehm sein, und uns dennoch gefallen kann?

Eure Meinungen sind hierüber getheilt, geliebteste Freunde! Allein was ist das Mitleiden? Ist es nicht selbst eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen? Hier zeigt sich ein merklicher Vorzug, durch den sich diese Gemüthsbewegung von allen andern unterscheidet. Sie ist nichts, als die Liebe zu einem Gegenstande mit dem Begriffe eines Unglücks, eines physikalischen Uebels verbunden, das ihm unverschuldet zugestofsen. Die Liebe stützt sich auf Vollkommenheiten, und muss uns Lust gewähren, und der Begriff eines unverdienten Unglücks macht uns den unschuldigen Geliebten schätzbarer, und erhöht den Werth seiner Vortrefflichkeiten.

Dieses ist die Natur unserer Empfindungen. Wenn sich einige bittere Tropfen in die honigsüfse Schale des Vergnügens mischen, so erhöhen sie den Geschmack des Vergnügens und verdoppeln seine Süfsigkeiten, jedoch nur alsdann, wenn die beiden Arten von Empfindungen, daraus die Vermischung besteht, nicht einander schnurstracks entgegengesetzt sind.

Wenn zu dem Begriffe eines gegenwärtigen Glückes die wehmüthige Erinnerung jenes Elends, darin wir vorher gelebt, hinzukommt, so vergiefsen wir Freudenthränen, Thränen, die der Gipfel aller Freuden sind. Warum? Der Begriff einer vergangenen Unvollkommenheit streitet nicht mit dem Begriffe der gegenwärtigen Vollkommenheit. Beide können neben einander bestehen, und jene uns zum Gefühle des Vergnügens empfindlicher machen.

Wäre aber dies gegenwärtige Glück nicht vollständig, wären noch einige bedrängte Umstände übrig, die uns noch gegenwärtig schmerzten, so würden sie einen Theil der Freude auftreiben und ihren Grad merklich verringern. Darum habe ich gesagt, sie müssen einander nicht schnurstracks entgegengesetzt sein, sie müssen neben einander bestehen können.

Welche Wollust muss sich also aus der Quelle des Mitleidens über uns ergiefsen! Und wie bedauernswürdig sind diejenigen, deren Herz für dieses himmlische Gefühl verschlossen ist! Die inbrünstigste Liebe streitet nicht mit dem Begriffe eines physikalischen Uebels, davon unser

Geliebtes gedrückt wird. Sie können beide bestehen. Ja wir fühlen die Süfsigkeiten der Freundschaft niemals in vollerm Mafse, als wenn unserm Freunde ein Unglück zustöfst und er unser Mitleiden verdient. Alle seine Vollkommenheiten, seine mindesten Vorzüge leuchten uns alsdann mit doppeltem Glanze in die Augen, zumal wenn er selbst nicht schuld an seinem Unglücke ist.

Seht jene Menge, die sich um einen Verurtheilten in dichten Haufen drängt. Sie haben alle Gräuel vernommen, die der Lasterhafte begangen, sie haben seinen Wandel, und vielleicht ihn selbst verabscheut. Jetzt schleppt man ihn entstellt und ohnmächtig auf das entsetzliche Schaugerüste. Man arbeitet sich durch das Gewühl, man stellt sich auf die Zehen, man klettert die Dächer hinan, um die Züge des Todes sein Gesicht entstellen zu sehn. Sein Urtheil ist gesprochen, sein Henker naht sich ihm, ein Augenblick wird sein Schicksal entscheiden. Wie schnlich wünschen jetzt aller Herzen, dass ihm verziehen werde! Ihm? dem Gegenstande ihres Abscheues, den sie einen Augenblick vorher selbst zum Tode verurtheilt haben würden? Wodurch wird jetzt ein Strahl der Menschenliebe wiederum bei ihnen rege? Ist es nicht die Annäherung der Strafe, der Anblick der entsetzlichsten physikalischen Uebel, die uns sogar mit einem Ruchlosen gleichsam aussöhnen und ihm unsere Liebe erwerben? Ohne Liebe könnten wir unmöglich mitleidig mit seinem Schicksale sein.

Um wie viel mehr muss also nicht die theatralische Vorstellung unzähliger Unglücksfälle, denen ein Tugendhafter unterliegt, unsere Liebe zu seinen Vollkommenheiten erhöhen und ihn in unsern Augen würdiger machen? Wenn uns gleich in der Natur ein solcher Anblick unerträglich sein würde, weil das Missvergnügen über sein unverdientes Unglück das Vergnügen, das aus der Liebe entspringt, bei weitem überträfe, so gefällt er dennoch auf der Schaubühne. Denn die Erinnerung, dass es nichts als ein künstlicher Betrug sei, lindert einigermafsen unsern Schmerz*, und lässt nur so viel davon übrig, als nöthig ist, unserer Liebe die gehörige Fülle zu geben.[1]

* Siehe den fünften Brief

[1] Die hier berührte Idee der ästhetischen Illusion ist später von MENDELSSOHN vielfach, u. a. in einer eigenen Abhandlung weiter entwickelt worden.

ANMERKUNGEN.

[a] ARISTOTELES selbst giebt zu verstehen, was für eine Lehre aus diesen Begriffen für dramatische Dichter fliefst. Sie können nie sinnlich genug sein, und müssen sich hüten, der Einbildungskraft der Zuschauer allzuviel zu schaffen zu machen. Daher muss das ganze Schauspiel mit allen seinen mannigfaltigen Theilen auf einmal sinnlich gefasst werden können: das heifst, das Ganze muss seine bestimmte Grofse, und die Theile ihr bestimmtes Verhältniss zum Ganzen haben.

[b] DESCARTES war der erste, der darauf gekommen, eine Sacherklärung von dem Vergnügen zu geben. Er fand, dass wir einen Gegenstand als etwas in seiner Art vollkommenes ansehen müssten, wenn er uns Lust gewähren sollte, das heifst, nach der von einem berühmten Schriftsteller* angenommenen Worterklärung, wenn wir die Vorstellung davon sollen lieber haben, als nicht haben wollen. Dieses ist die allgemeinste Formel, die alle besondern Fälle in sich schliefst. Das Gesunde, das Schmackhafte, das Schöne, das Nützliche, alle Ergötzungen laufen endlich auf den Begriff von einer Vollkommenheit hinaus, wenn das davon abgesondert wird, was sie in ihren Unterarten determinirt. So weit nun die Theorie der Empfindungen einen Einfluss auf die Sittenlehre hat, kann die Lehre des CARTESIUS als ein durch die Erfahrung bestätigter Lehrsatz angenommen werden. Der Sittenlehrer hat dieses mit dem Naturlehrer gemein, dass er sich auf die allgemeinen Gesetze der Empfindung, so wie jener auf die allgemeinen Gesetze der Bewegung, die ihm durch die Erfahrung bekannt sind, berufen kann, ohne sich um ihre fernere Ursache zu bekümmern. Allein der Metaphysiker begnügt sich hiermit nicht. Er will auch dieses begreifen: warum will die Seele lauter solche Vorstellungen haben, die ihr etwas vollkommenes abbilden?

[c] THEOKLES scheint hier auf die Stelle in PLATON's Tischgespräche zu zielen, wo er von zwei Venus redet: *ἡ μὲν γέ που πρεσβυτέρα καὶ ἀμήτωρ, Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἣν δὲ καὶ οὐρανίαν ἐπονομάζομεν· ἡ δὲ νεωτέρα. Διὸς καὶ Διώνης, ἣν δὴ πάνδημον καλοῦμεν.* Jeder Venus eignet er ihren

* MAUPERTUIS

besondern Amor zu: *πάντες γὰρ ἴσμεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ ἔρωτος Ἀφροδίτη.* Auf die Lehre von der Schönheit und Vollkommenheit passt diese philosophische Fabel unvergleichlich. In demselben Gespräche erzählt Sokrates, im Namen der Wahrsagerin Diotima, eine andere Fabel von der Liebe, die eines noch weit philosophischern Sinnes fähig ist. An dem Geburtstage der Venus, sagt er, schmauseten die Götter alle, und unter ihnen auch des Fleifses Sohn, der Ueberfluss. Die Dürftigkeit stand vor der Thüre und bettelte. Der Ueberfluss, berauscht vom Nektar (denn Wein war damals noch nicht), begab sich in den Garten Jupiters und sank in einen tiefen Schlaf. Die Dürftigkeit gerieth auf den Anschlag, von dieser Trunkenheit Vortheil zu ziehen, und es gelang ihr. Sie umarmte den Ueberfluss, und gewann die Liebe. — Wenn wir unter der Dürftigkeit das Bestreben unserer Vorstellungskraft, und unter dem Ueberflusse die schöne oder vollkommene Mannigfaltigkeit verstehen, so lässt es sich gar wohl erklären, wie von ihrer Umarmung die Liebe herkam.

[d] Zur Entschuldigung des angeführten Schriftstellers konnte man vielleicht sagen, er habe beides, sowohl das Einerlei, als die Einhelligkeit des Mannigfaltigen, unter dem Worte Einheit (*unité*) begriffen, und folglich Schönheit und Vollkommenheit unter einen allgemeinen Namen gebracht. Jedoch wie konnte er von der Einhelligkeit sagen, sie verschaffe uns Leichtigkeit in der Vorstellung des Mannigfaltigen? Die Einhelligkeit ist nicht, so wie das Einerlei, desswegen da, um die Mannigfaltigkeit einzuschränken. Nein, sie muss gerade das Gegentheil thun, sie muss nothwendig die Anzahl unserer Begriffe vermehren! Man kann sich alle Federn, Räder und Triebwerke einer Uhr vorstellen, folglich ihre mannigfaltigen Theile völlig begreifen, ohne an den Grund zu denken, warum diese Gefäfse da sind, und warum sie vielmehr so, als irgend anders, mit einander verknüpft sind. Der Grund, warum einem Dinge etwas zukomme, hat mit der blofsen Vorstellung dieses Dinges nicht das mindeste gemein: denn da die Vorstellung der Theile sowohl, als ihrer Uebereinstimmung in der positiven Kraft unserer Seele begründet ist, so erfordern beide eine Anstrengung und Beschäftigung dieser ursprünglichen Kraft. Ja meistentheils kostet es mehr Mühe und Achtsamkeit, den Grund eines Dinges oder seine Einhelligkeit einzusehen, als sich die mannigfachen Theile desselben vorzustellen.

[e] So seltsam dieser Satz klingt, so wenig kann er doch in Zweifel gezogen werden. Unser Leib, als Körper betrachtet, kann weder moralische noch physische Uebel fühlen. Nur in so weit er mit der Seele verknüpft ist, können in ihm gewisse Veränderungen vorgehen, die sich die Seele als Unvollkommenheiten vorstellt, und daher entstehen alle unangenehmen Empfindungen.

[f] Dass das Wesen der einfachen Dinge in ihren Kräften bestehe, wird wohl niemand in Abrede stellen, wenn er bedenkt, dass alle Veränderungen, die einem einfachen Dinge zukommen können, in der Abwechse-

lung der Grade bestehen müssen, denn keine Theile können versetzt, nichts hinzugethan, auch nichts davon genommen werden. Daher ist die Kraft der Grund alles dessen, was einem einfachen Dinge zukommen kann und folglich sein Wesen.

g) Auf diese Subtilität gründet sich der Unterschied zwischen dem stoischen und epikurischen Systeme. Wenn Euphranor Recht hätte, wenn wir die Gegenstände desswegen gut oder vollkommen nennten, weil sie uns Vergnügen gewähren, so wäre die angenehme Empfindung das höchste Gut *finis bonorum*. Da man aber in der Folge sehen wird, dass die sinnlichste Wollust selbst nichts anderes als eine sinnliche Empfindung der Vollkommenheit sei, so wird dadurch die Lehre der Epikuräer widerlegt und unumstöslich dargethan, dass die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung, das höchste Gut zu nennen sei.

h) Descartes war hierin mit Theokles fast einerlei Meinung. *La cause*, sagt er (*Les passions de l'âme*. Art. 94, *qui fait que pour l'ordinaire la joie suit du chatouillement, est que tout ce qu'on appelle chatouillement ou sentiment agréable, consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs, qui seraient capables de leur nuire, s'ils n'avaient pas assez de force pour lui résister, ou que le corps ne fut pas bien disposé. Ce qui fait une impression dans le cerveau, laquelle étant instituée de nature pour témoigner cette bonne disposition et cette force, la représente à l'âme comme un bien qui lui appartient, entant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle la joie.* Man wird leicht sehen, worin diese Meinung noch von Theokles Systeme abgeht. Wolf hingegen hat hiervon einen sehr unvollständigen Beweis gegeben. *Voluptas et taedium*, sagt er*, *ortum trahunt ex perceptione confusa perfectionis et imperfectionis. Oriuntur enim voluptas et taedium extemplo, dum perfectionem aliquam, vel imperfectionem in re percepta intuemur; id quod unusquisque in se ipso experitur. Enim vero cum cognitio intuitiva, qualis cum ad voluptatem* § 511 *tum ad taedium* § 518 *requiritur, demum distincta evadit, ubi attentionem nostram successive promovemus ad ea qua ideae rei insunt* § 682 Log., *taedium ac voluptas distinctam perfectionis ac imperfectionis ideam minime praesupponunt.* Ist es aber mit diesem *minime praesupponunt* genug? Der Lehrsatz lautet: Lust und Unlust entstehen aus einem dunkeln Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und dieses bestätigt meistentheils die Erfahrung. Man höre aber die Folge, die aus seinem Beweise fliesst: daher setzen Lust und Unlust keinen deutlichen Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit voraus. Müssen sie daher nothwendig aus dunkeln Begriffen entspringen, weil sie keine deutlichen zum Grunde legen? Könnten sie nicht, diesem Beweise nach, wenigstens aus deutlichen Begriffen eben sowohl entstehen, als aus dunkeln?

* *Psychologia empirica* Halae 1738 § 536

[i] Der Schmerz ist ein innerliches Gefühl von der Trennung des Stätigen im menschlichen Körper. Freilich muss dieses Stätige in solchen Theilen bestehen, die vermittelst des Gehirns mit der Seele in Verbindung stehen; sonst kann die Seele von der Trennung nichts fühlen. Daher giebt es viel unempfindliche Theile in dem thierischen Leibe, und die Nerven selbst können unempfindlich werden, wenn durch das Unterbinden ihre Gemeinschaft mit dem Gehirne unterbrochen wird. Ferner muss diese Trennung nicht nothwendig sichtbar sein. Bei jeder heftigen Dehnung können sich stätige Theile auseinander geben, die wir mit den Augen nicht bemerken, wohl aber innerlich fühlen können. Doch wem diese Ausflucht nicht gefällt, der mag die Erklärung des Schmerzes folgendergestalt ausdrücken: der Schmerz ist ein innerliches Gefühl von der wirklichen oder zu befürchtenden Trennung u. s. w. — Dieses alles gilt blofs von dem deutlichen Schmerze, der in dem Körper einen bestimmten Sitz hat. Oefters aber fühlen wir einen undeutlichen Schmerz im Körper, und wissen selbst nicht wo. Dieser ist nichts anderes, als eine innere Empfindung von der Unvollkommenheit unsers Körpers überhaupt; denn der Trennung, die etwa in diesem oder jenem Theile geschieht, sind wir uns in diesem Falle nicht bewusst. — Plato giebt in seinem *Philebus* eine Erklärung von Lust und Unlust, die uns seine tiefe Einsicht in die Natur der Empfindungen bewundern lässt: *λέγω τοίνυν, τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις, ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ. — Ἡδὺν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὑτῆς φύσιν ἀπιούσης, ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον.* Das ist, wenn das, was in einem thierischen Leibe harmonisch sein soll, seine Uebereinstimmung verliert, so lauft zugleich die Natur des Thieres Gefahr, und es entsteht Unlust; wird aber diese Uebereinstimmung wieder hergestellt, so entsteht Lust oder eine angenehme Empfindung.

[k] Cartesius sagt von dem sinnlichen Schmerze: *La cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse, est que le sentiment qu'on nomme douleur, vient toujours de quelque action si violente, qu'elle offense les nerfs; en sorte qu'étant institué de la Nature pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa faiblesse, en ce qu'il ne lui a pu résister, il lui répresente l'un et l'autre comme des maux, qui lui sont toujours désagréables.*

[l] Was die leichten Verhältnisse in den Schwingungen sagen wollen, wird ein jeder leicht begreifen. Denn es ist bekannt, dass zwei Saiten einen Wohllaut von sich geben, wenn sie nach einem leichten Verhältnisse gegen einander gespannt sind, das heifst, wenn sich die Anzahl der Schwingungen der andern Saite in einerlei Zeit verhält, wie 1 : 2, 2 : 3, 4 : 5, 5 : 6, oder durch die Umkehrung wie 3 : 4, 3 : 5 und 5 : 8. Die Schwingungen in den Uebellauten aber verhalten sich wie 8 : 9, 8 : 15, 45 : 64 u. s. w. Bei der Composition sieht man vornehmlich auf das Vergnügen der Seele, gewisse Folgen vorherzusehen, zu erwarten und in ihren Erwartungen aufge-

halten, getauscht oder befriedigt zu werden. Nichts vergnügt so sehr, sagte jener Weltweise, als das Auflösen der Zweifel. Dieses Vergnügen lässt uns der Tonkünstler vielfältig geniefsen, und Theokles rechnet es mit zur Schönheit, weil die Geisteskräfte dabei auf eine leichte Weise beschäftigt werden müssen. — Was er aber unter der mit allen Saiten harmonischen Spannung unserer nervigen Gefäfse verstehe, durfte man nicht so leicht einsehen. Man ist aber längst überzeugt, dass gewisse nervige Gefäfse des Gehörs mit den klingenden Saiten harmonisch erbeben, und dass wir sogar den Schall nicht eher empfinden, bis sie diese zitternde Bewegung der in der Trommelhöhle befindlichen Luft mitgetheilt haben. Ja man findet täglich Personen, die gewisse Töne nicht hören können, ohne dass sie alle ihre Gebeine erschütterten, und diese Empfindung pflegen sie durch ein mechanisches Knirschen der Zähne anzudeuten.

Es ist also höchst wahrscheinlich, dass alle Nerven unsers Körpers durch die Töne in gewisse mit den Saiten übereinkommende Spannungen gesetzt werden, und dass die Schwingungen der Wohllaute überhaupt dem Tone eines gesunden Leibes zuträglich sind. Leibniz war in einem von seinen Briefen auf diesem Gedanken, und glaubte sogar, wo ich nicht irre, dass sich die Arzneikunst von dieser Seite vieles zu versprechen hätte, indem durch die Wiederherstellung des Tons vermuthlich viele Krankheiten geheilt werden könnten. Eryximachus, der Arzneiverständige, hat in Platon's Tischgespräch einen ähnlichen Gedanken, welcher Leibniz zu dieser Idee Gelegenheit gegeben zu haben scheint.

m] Hier versucht Theokles in wenig Worten einen deutlichen Begriff vom Reize, ein Wort, dessen Bedeutung sonst sehr schwankend zu sein pflegt. Man sagt selten: eine reizende Blume, ein reizendes Gebäude, aber wohl: eine reizende Geberde, reizende Gestus, reizende Mienen, eine reizende Wendung u. s. w. In allen diesen Fällen findet die Linie der Schönheit statt, nicht wie sie auf einmal im Raume dasteht, sondern wie sie nach und nach durch die Bewegung gezeichnet wird. Die Maler drücken den Reiz durch eine flammige Linie aus, mit welcher unsere Einbildungskraft allezeit den Begriff von einer Bewegung verbindet. „In der Bewegung, Stellung und Haltung des Körpers", sagt ein französischer Schriftsteller, „unterscheidet man vornehmlich diesen Reiz, der so sehr bezaubert. Wenn die Glieder zu diesem Gebrauche das gehörige Mafs haben, wenn sich ihrer Entwickelung nichts widersetzt, wenn die Gelenke und Einfügungen so vollkommen sind, dass das Verlangen, sich zu bewegen, keine Hindernisse findet, und die Bewegungen selbst sanft und in der lieblichsten Ordnung auf einander hinweggleiten, so entsteht in uns die Idee, die wir durch das Wort Reiz ausdrücken. *Dictionaire encyclopéd.* Art. *Grace par* Watelet. Diese Beschreibung, so wie die Erklärung des Theokles, die mit derselben übereinkommt, erstreckt sich zwar eigentlich nur auf den Reiz in der Malerei und Bildhauerkunst; es scheint aber auch in den übrigen

Künsten etwas zu liegen, das sich auf einen ähnlichen Begriff zurückführen lässt.

[11] Vielleicht könnte diese Erfindung auch Anlass geben, die Nachahmungen der menschlichen Leidenschaften in einer Farbenmelodie auszudrücken. Eine jede Leidenschaft ist sowohl mit gewissen Tönen, als mit gewissen Bewegungen der Gliedmafsen verknüpft. Jene werden in der Musik durch ähnliche Töne ausgedruckt, diese aber könnten vielleicht durch die Bewegungen der Farben nachgeahmt werden. Eine plötzlich unterbrochene Linie könnte einigermafsen den Schrecken, und viele schnell durch einander fahrende Linien den Zorn, so wie eine langsam ungekünstelt fortgehende Wellenlinie eine Art von Tiefsinn abbilden.

Man könnte wider die Erfindung einer Farbenmelodie überhaupt, und vornehmlich wider die Vereinigung derselben mit einer Melodie der Töne, die Krüger* erfunden, vielleicht noch folgendes erinnern. Es ist unstreitig, dass wir in einerlei Zeit weit mehr Farben als Töne unterscheiden können, denn die Erfahrung lehrt, dass sich eine jede Farbe noch eine Zeit lang im Auge erhält, wenn wir die Augen gleich verschlossen haben. In einer Farbenmelodie also muss sich der Eindruck, den die vorhergegangenen Farben hinter sich gelassen, mit dem gegenwärtigen vermischen, und eine ganz andere Wirkung hervorbringen, als man verlangt. Die Nerven des Gehörs scheinen den Eindruck nicht so lange zu behalten, wenn der Ton nicht eine allzu grofse Erschütterung in der Luft verursacht. Ja wenn es gleich zu hoffen stünde, dass man es durch die Gewohnheit mit den Nerven des Auges eben dahin bringen könnte, weil bei dem Gehöre selbst sehr viel auf die Gewohnheit ankommt, so müsste man doch wenigstens anfangs die Farben langsamer und nach längern Zwischenzeiten auf einander folgen lassen, als die Töne, und erst nach langer Uebung an eine Vereinigung der Farbenmelodie mit der Melodie der Töne denken.

An diese Schwierigkeit, sowie an alle diejenigen, deren Theokles gedenkt, muss weder der Pater Kastel, der am ersten auf die Gedanken gekommen, eine Farbenmelodie in Ausübung zu bringen, noch Krüger, der diese Erfindung um ein merkliches verbessert, gedacht haben. Sie würden sonst mit weniger Zuverlässigkeit haben sagen können, eine Farbenmelodie müsse uns weit mehr, und wenigstens eben so viel Vergnügen gewähren, als eine Melodie der Töne. Kraft selbst, der in einer öffentlichen Rede die Unmöglichkeit dieser Erfindung hat zeigen wollen, hat die wichtigsten Schwierigkeiten übergangen, und sich bei Kleinigkeiten aufgehalten. Wenigstens kann man von dieser Rede nach dem, was Krüger** davon anführt, nicht anders urtheilen.

Noch eins muss ich im vorbeigehen erwähnen. Der Pater Kastel suchte

* Siehe *Miscellanea Berolinensia*. T VII, p 345

** Daselbst p. 348, § 6.

seiner Maschine einigermafsen dadurch aufzuhelfen, dass er die Farben gewisse kleine Gemalde vorstellen liefs. Allein hierwider hat KRUGER schon erinnert, dass die Abbildung ganzer Gegenstande mehr zur Malerei, als zur eigentlichen Farbenharmonie gehore, die er sich in's Werk zu richten vorgenommen. THEOKLES Vorschlag, eine Schönheitslinie dabei anzubringen, ist weit von diesem Fehler entfernt.

[o] Man hat in der Algebra dreierlei Zeichen, Zeichen der Grofsen, als a, b, y, z u. s. w.; Zeichen der Operationen, die mit diesen Grofsen vorgenommen werden sollen, als $+$, $-$, $\times$, $:$, $\}$ u. s. w.; und endlich Zeichen der Verhaltnisse, als $=$, $<$, $>$, $\sim$ u. s. w. Bei statigen Gröfsen, die nach entgegengesetzten Gegenden betrachtet werden sollen, bedient man sich der Zeichen $+$ und $-$, die Lage und die Gegend anzudeuten, von welcher man redet, weil diese gegenuberstehenden Gegenden als von einander abzuziehende Grofsen betrachtet werden mussen. Man sieht hieraus, dass die Zeichen $+$ und $-$ in der Quantitat nichts, wohl aber die Operationen verandern, die mit der Quantitat geschehen sollen. Eine negative Grofse hinzusetzen heifst, eine ihr gleiche positive Grofse abziehen; daher auch umgekehrt, eine negative Grofse abziehen, so viel heifst, als eine ihr gleiche positive Grofse hinzuthun. Warum entsteht eine positive Quantitat, wenn ich zwei negative mit einander verdoppele? Dieses ist nicht schwer zu beantworten. Verdoppeln heifst, eine Grofse so vielmal nehmen, als eine andere Einheiten in sich fasst. Verdoppele ich also $-a$ mit b, so muss ich a so vielmal abziehen, als b Einheiten hat, das heifst $= -ab$. Verdoppele ich aber $-a$ mit $-b$, so soll eine negative Grofse so vielmal abgezogen, oder, welches eben so viel, eine ihr gleiche positive Grofse so vielmal hinzugethan werden, als eine andere Einheiten in sich fasst; daher ist das Product eine positive oder hinzuthuende Gröfse.

[p] Mein seliger Freund, Herr ABBT, wollte die Vergleichung LINDAMOUR's, wenigstens was die Bezeichnung der Grofsen betrifft, wider die Grunde des THEOKLES vertheidigen, und theilte mir im Jahre 1761 [1] aus Frankfurt, wo er damals Professor war, uber diese Materie einige Anmerkungen mit, die der Leser hoffentlich nicht ungern hier finden wird. Ich muss aber zum voraus erinnern, dass die Anmerkungen sich zum Theil auf die Ausdrucke beziehen, deren ich mich in der ersten Auflage der Briefe bedient hatte, nach welchen ich die negative Grofse blofs zu einer abzuziehenden Grofse zu machen schien. Hieruber schrieb mir Herr ABBT:

„Mir deucht, wenn ich das Negative und Positive abgesondert denken will, so denke ich mir sie blofs als solche Gröfsen, die durch ihre Vereinigung die vorhergegangenen Wiederholungen vernichten, ohne sie auf Einnahme und Ausgabe, Auf- und Niedersteigen, links und rechts, oben und unten anzuwenden. Der abstracte Begriff vom Sohne fordert ja auch

[1] Der Brief ABBT's an MENDELSSOHN ist datirt vom 12. März des genannten Jahres.

die Beziehung auf den Vater; er will nur, dass ich mir unter dem Sohne jetzt nicht den Cajus, Sempronius u. s. w. denke. So wie ich mir den Sohn und mehrere Sohne zusammen denken kann, ohne die Väter in Gedanken zu haben, so kann ich mir auch negative Grofsen in abstracto denken und zusammen denken, ohne etwas positives zu setzen, wenn nur die Beziehung auf eine Lage oder etwas dergleichen zum Grunde liegt. Die besten Mathematiker haben es hundertmal gesagt, dass die negativen Gröfsen wirkliche Grofsen seien, eben so wirklich, als die positiven. Sobald es aber nicht auf eine gegenseitige Bestimmung ankommt, sobald lasse ich sie aus den Augen, und betrachte die Grofsen blofs als positiv, ohne an das Negative zu denken. So werden z. B. für die positiven und negativen Sinus, Tangenten u. s. w. doch lauter positive Logarithmen gegeben, weil es nämlich dabei blofs auf die Bestimmung ihrer Grofse, nicht ihrer Lage ankommt, die die Algebra nachher genauer bestimmt. Dass aber manchmal negative Grofsen unmöglich werden, kommt nicht daher, dass sie sich nicht in abstracto denken lassen, sondern weil sie sich wegen anderer Umstände nicht als das denken lassen, wofür sie ausgegeben werden."

„So lasst sich $\sqrt{-x^2}$ nicht denken: weil sich der vierte Proportionalis zu $+ - -$ nicht als negativ denken lasst. Denn sonst kann ich $-x$ so gut denken als $+x$."

„Niemals kann also der Algebraist sagen, die negative Gröfse sei weniger, als Zero. Er konnte eben so gut sagen, die positive Gröfse sei weniger, als Zero; die negative Grofse kann eben so gut, ja muss eben so gut unendlich werden, als die positive. Diese Redensart ruhrt blofs daher, weil der Durchgang vom Positiven zum Negativen durch das Unendliche oder durch Zero geschieht, *e. c. r.*; so scheint es immer, man komme unter das Zero herunter, wenn man alsdann auf die andere Seite hinübergeht. Nun hat man im gemeinen Leben fast immer nur das einzige Beispiel von Vermogen und Schulden genommen; und hier war es naturlich, dass man vom Positiven anfing, durch das Zero durch, und in das Negative überging; und so wurde das Negative weniger als nichts; denn man musste erst wieder in das Zero kommen, nicht ehe man etwas, sondern ehe man etwas positives hatte. Denn merken Sie! auch sogar hier, ehe Sie vom Negativen zuruck auf's Zero kommen, mussen Sie das Negative wieder vermindern. Wenn es aber der irrigen Vorstellung gemafs sein sollte, so musste das Negative immer noch weniger, weniger als nichts werden, je mehr es sich vom Zero entfernte, also nicht in der Entfernung zu- sondern abnehmen."

„In andern Beispielen aber, wo man vom Negativen durch Zero in's Positive ubergeht, könnte das Positive eben so gut weniger als Zero heifsen, denn ich muss ja vom Positiven auch wieder zurückgehen, ehe ich an's Zero gelange. Und wie geht es denn mit dem Durchgange durch's Unendliche, den beide Arten gemein haben? Wenn sich im gemeinen Leben so gut Exempel von diesem Durchgange fänden, so wurde wohl die unrichtige Vor-

stellung nicht leicht eingerissen sein. Wolf hat sie sehr durch seine wunderlichen Beweise von der allgemeinen Subtraction bestarkt."

„Weil ich doch einmal bei dieser Materie bin, so werden Sie erlauben, dass ich meine Gedanken uber diese Subtraction sage. Gelesen habe ich sie nicht, so viel ich weifs, aber sie konnte Ihnen doch wohl schon bekannt sein."

„Mir ist die Subtraction nichts anderes, als die Methode, dasjenige zu finden, was die Gleichheit zwischen zwei Grofsen hindert."

„Z. E. warum ist $+B$ nicht gleich $+A$, oder wie musste es sein, wenn sie sich gleich sein sollten? Nun hat man meines Erachtens also geschlossen: wenn auf der einen Seite der Aequation auch A stunde, und sonst nichts, so waren die beiden Glieder der Aequation wohl gleich. Damit aber sonst nichts dastehe, so hebe ich das, was da ist, durch das ihm Entgegengesetzte wieder auf: folglich $+B-B+A-A$."

„Nun sehe ich ja, was diese Gleichheit gehindert hat, namlich $-B+A$. Weil nun dieses bestandig so statt findet und auf den simpelsten Wahrheiten beruht, so hat man die allgemeine Regel abstrahirt: kehrt das Zeichen der abzuziehenden Grofse um, und verbindet sie auf diese Art mit der, von welcher abgezogen werden soll, so habt ihr die Differenz."

„Und nun durfte wohl Lindamour so gar Unrecht nicht haben, Vergnugen und Missvergnugen mit positiven und negativen Grofsen, und den Zustand der Nichtempfindung mit Zero zu vergleichen. Ihr abstracter Begriff lasst sich allerdings auch auf Vergnugen und Missvergnugen anwenden, aber es lässt sich, wie in der ganzen *mathesi intensorum* nicht calculiren, weil niemand die Einheit genau bestimmen kann, die durch eine gleichformige Wiederholung eine solche intensive Grofse herausbrachte."

„Lindamour hat also in der Designation der Grofse nicht Unrecht; aber ich leugne ihm, dass jemals ein Selbstmorder die ganze Summe seiner positiven und negativen Grofse, d. i. seiner Vergnugungen und Missvergnügungen, gehörig berechnen und vergleichen konne, er mag sich nun auf dieses Leben einschranken, oder seine Dauer mit Bewusstsein auch auf einen Zustand nach dem Tode ausdehnen. In dem ersten Falle bleibt es ebenso unmoglich, als in dem andern; nur kommt in diesem letzten noch das Wagen dazu, ob denn in einem andern Zustande die Summe seiner Vergnügungen wachsen werde, welches hier, auch ohne Höllenstrafen anzunehmen, immer ein Wagen bleibt, weil unsere Vergnugungen von unserer Denkungsart abhangen, und man Leute gesehen hat, die nach den besten Glücksveränderungen missvergnugt und traurig, blofs durch die Erinnerung an das vergangene Ungluck, gewesen sind. Weil nun der Selbstmorder nicht voraussehen kann, ob er nicht einmal in seinem Leben noch eine heitere Stunde kriegen konnte, in der er nachher aus der Welt durch den natürlichen Tod ginge (denn es ist unmöglich zu bestimmen, dass nur seine negative Grofse immer wachsen werde), so kann er sich in ein Unglück

sturzen, das er durch die Enthaltung vom Selbstmorde wurde vermieden haben. Doch wir verfahren mit LINDAMOUR zu gelinde. Aufserdem dass er seinen Calcul nicht genau anstellen kann, stellt er ihn auch unrichtig an."

„Wer heifst ihm denn nur die Vergnugungen in die Rechnung bringen, die aus dem Anschauen seiner eigenen Vollkommenheiten entstehen? Nach der strengen Moral werden also LINDAMOUR's Rechnungen nicht gelten. Auch nach der Politik wird seine Rechnung verworfen werden. Der Staat verbindet ihn, so lange Mitglied zu bleiben, bis er ihn entweder entlässt oder der Tod ihn abruft. Die Politik kann niemals es gelten lassen, dass jemand die Entscheidung seiner Unbrauchbarkeit selbst falle etc."[1]

Diese Erinnerungen meines Freundes habe ich mir bei der zweiten Auflage der Briefe zu Nutze gemacht, und die Stelle, darauf sie sich beziehen, in etwas geandert; jedoch nur im Ausdrucke, der in der ersten Auflage allerdings fehlerhaft gewesen ist. Die Grunde aber scheinen mir nichts desto weniger auf Seiten des THEOKLES unwiderleglich. Es ist wahr, nach dem Gebrauche, den die Mathematiker von der negativen Gröfse machen, lasst sich der Begriff derselben durch Subtraction nicht ganz erschopfen. Hinzuthun und hinwegnehmen sind die einzige Entgegensetzung, die bei Zahlen moglich ist. Bei andern Grofsen giebt es aber noch andere Entgegensetzungen, die nicht weniger durch Zeichen ausgedruckt werden konnen. Die drei Ausmessungen des Korpers z. B. haben, aus einem Punkte innerhalb des Korpers betrachtet, jede zwei gegenuberstehende Seiten, deren Entgegensetzung man gar fuglich durch + und — ausdrucken kann. Man kann sich derselben Zeichen bei intensiven Grofsen bedienen, die sich einander entgegengesetzt sind. Von dieser Art sind Warme und Kalte, Begierden und Verabscheuungen, Schonheit und Hasslichkeit, Furcht und Hoffnung u. a. m. Ueberhaupt sobald man sich dieselbe Gröfse unter verschiedenen Abanderungen denken kann, deren Bestimmungen sich wechselsweise einander aufheben, so konnen sie durch + und — bezeichnet werden. In allen diesen Fallen sind + und — Zeichen der mit den Grofsen vorzunehmenden Operation; aber diese Operation kann zuweilen nur sehr uneigentlich unter den Begriff der Subtraction und Addition vorgestellt werden.

Allein der Vergleichung LINDAMOUR's kommen alle diese Betrachtungen nicht zu statten. Wenn Zero das Nichtsein ausdrucken soll, so kann das unvollkommene Dasein unmoglich als eine negative Grofse vorgestellt werden. Ich werde hierüber umständlich sein müssen.

In Absicht auf statige Grofsen ist es, wie Herr ABBT mit Recht anmerkt, gleichviel, welche von den gegenuberstehenden Seiten wir positive

[1] Es erscheint auffällig, dass MENDELSSOHN, der oft die geringsten Einwürfe seiner Freunde gegen seine Schriften zu beantworten und zu discutiren pflegte, diese wichtigen Gegengründe ABBT's unbeantwortet liefs. Wenigstens findet sich in MENDELSSOHN's Briefwechsel mit dem letztern nirgends eine directe Antwort.

oder negative nennen wollen. — In so weit intensive Grofsen zur Berechnung durch extensive Grofsen vorgestellt werden, kann es auch in Absicht auf diese gleichgultig sein, wie wir die Zeichen setzen wollen: und also hat Herr Abbt Recht, dass die negative Grofse so gut etwas wirkliches ist, als die positive Grofse, und nur auf einer andern Seite angebracht wird. Im metaphysischen Sinne hingegen giebt es keine positiven Begriffe, die sich als solche einander entgegengesetzt waren. Von wirklich entgegengesetzten Begriffen muss der eine wirklich bejahend, und der andere wirklich verneinend sein, daher man eigentlich der wahren Realitat nichts als eine wahre Negation entgegensetzen kann. Wenn Realitaten sich zu widersprechen scheinen, so ist dieses vermoge der ihnen zukommenden Abanderungen: denn man kann sich dieselbe Realitat unter verschiedenen Abanderungen vorstellen, die nicht zusammen bestehen können, in welchem Falle wirklich eine Entgegensetzung, aber nicht zwischen Realitat und Realitat, sondern zwischen Einschrankung und Einschrankung, entsteht. Wenn die Realitat A sowohl mit der Abanderung b, als mit der Abanderung Nicht b gedacht werden kann, so ist Ab dem A Nicht b entgegengesetzt, weil die Modificationen sich einander widersprechen. Lust und Unlust z. B. sind sich entgegengesetzt, nicht in so weit sie Empfindungen sind, denn in dieser Betrachtung kommen sie vielmehr uberein, sondern weil jene eine Empfindung der Realitat, diese aber eine Empfindung des Mangels ist. Realitat und Mangel aber sind sich wirklich entgegengesetzt. Bewegung ist eigentlich nur dem Mangel der Bewegung entgegengesetzt: aber weil die Bewegung auch verschiedener Richtungen fahig ist, die sich einander wechselsweise aufheben, so kann man in diesem Verstande auch eine Bewegung der andern entgegensetzen. Man sieht hieraus, dass keine wirklich bejahende Eigenschaft der Dinge einer andern bejahenden Eigenschaft anders entgegengesetzt werden konne, als in so weit ihre Schranken und Modificationen sich einander wechselsweise aufheben.

Da sowohl $A\,b$, als A Nicht b bejahende Begriffe sind, so ist es gleich viel, welches von beiden man mit $+$ oder mit $-$ bezeichnen will. Das Zero bedeutet den Uebergangspunkt von der Modification b auf die Modification Nicht b, und fuhrt sowohl von $+$ auf $-$, als von $-$ auf $+$.

Sobald man aber einer Realitat ihre Negation entgegensetzt, und diese Negation mit Zero bezeichnet, so fuhrt dieses Zero ruckwarts weder auf eine negative, noch auf eine positive Grofse, denn die Verneinung einer Realitat ist der Bejahung derselben Realitat schnurstracks entgegengesetzt, und leidet keinen weitern Fortgang. Ein Beispiel aus der Mechanik: wenn der Ruhestand aus dem Gegeneinanderstreben entgegenstehender Richtungen der Bewegungskraft erfolgt, so kann die positive Geschwindigkeit in eine negative Geschwindigkeit verwandelt werden. Wenn wir uns aber den Ruhestand als eine Aufhebung aller Bewegungskrafte denken, so kann dieses Zero weder auf eine positive, noch auf eine negative Geschwindigkeit fuhren.

Um die Anwendung von diesen Betrachtungen auf den Zustand angenehmer Empfindungen zu machen, so kann man zwar die überwiegende Lust der überwiegenden Unlust entgegensetzen, und das eine mit +, das andere mit — bezeichnen. Das Zero wäre in diesem Falle der Zustand, in welchem die Lust der Unlust gleich ist. Wenn aber, wie LINDAMOUR will, das Zero ein Nichtsein bezeichnen soll, so kann jenseits dieses Zero keine entgegengesetzte Gröfse wahrgenommen werden. Das Nichtsein ist eine völlige Aufhebung der Realität, und von diesem Punkte aus findet weiter kein Fortgang statt, also auch kein Zustand, dem die Vernichtung vorzuziehen sein sollte.

[q] Die Dialoge führen die für nachlässige Schriftsteller sehr wichtige Bequemlichkeit mit sich, dass man den Gegner, der überwunden werden soll, zur rechten Zeit kann Schamade schlagen lassen. Wenn dieses geschieht, so ist der Leser befugt, aufzutreten und sich des Ueberwundenen anzunehmen. Allein von der andern Seite betrachtet, kann in einer Unterredung keine Materie von Wichtigkeit ausgemacht werden, wo nicht die Hauptpersonen vorläufig über gewisse Punkte einig sind; sonst würde das längste Gespräch kaum hinreichen, die nöthigen Worterklärungen festzusetzen. In gegenwärtigem Falle war man um so viel mehr berechtigt, den EUDOX einstimmen zu lassen, da der Satz, dass keine freie Wahl ohne zureichenden Grund statt finde, von unsern Weltweisen nach aller Strenge bewiesen worden. In meiner Abhandlung: *Ueber die Wahrscheinlichkeit* wage ich einen neuen Beweis dieses Satzes, der, wenn er richtig ist, den Vortheil hat, dass er von keinem besondern Systeme abhängt.

[r] LEIBNIZ nennt die Realität, die einem Dinge zukommt, wenn man sie abgesondert von ihrer Einschränkung betrachtet, die Vollkommenheit, mit der Einschränkung aber zusammengenommen nennt er sie Grad. Bei unserer Seele z. B. wäre also die Kraft oder das Bestreben, sich die Welt vorzustellen, ihre Vollkommenheit. Kommt aber die Einschränkung hinzu, vermöge welcher sie sich die Welt nur nach dem Stande ihres Körpers und seiner sinnlichen Organe vorstellen kann, so entsteht der Grad der Vollkommenheit. (Siehe LEIBNITII *Principia philosoph. more geometr. demonstr.* Def. 140.) WOLF ist, wo ich nicht irre, in Ansehung der zusammengesetzten Dinge mit Recht von dieser Erklärungsart abgewichen, weil ihnen, nach den LEIBNIZ'schen Grundsätzen, in so weit sie zusammengesetzte Dinge sind, keine wahre Realität zuzuschreiben ist; denn die Körper sind keine wirklichen Substanzen, sondern nur Phänomena (*Phaenomena substantiata*, wie sie LEIBNIZ nennt), die der Realität entgegengesetzt werden. (Siehe WOLFII *Theologiae natur.* part. poster. § 5.) Er erklärte daher die Vollkommenheit durch die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen; Uebereinstimmung aber nennt er das Bestreben, etwas gemeinschaftlich zu erhalten. Dieser Begriff lässt sich ebenfalls, wie THEOKLES erinnert, auch bei einfachen Dingen anbringen und auf die LEIBNIZ'sche Erklärung reduciren. Denn da der Zweck

der einfachen Dinge die Vorstellung ist, so sind sie desto vollkommener, je genauer ihre Vorstellungen unter sich sowohl, als mit den vorgestellten Sachen übereinstimmen, das heifst, je grofser der Grad ihrer Kraft ist. Allein die Leibniz'sche Erklärung ist in Ansehung der einfachen Dinge fruchtbarer, und es steht dem Weltweisen, so wie dem Mathematiker frei, diejenige von allen gleichgeltenden Erklärungen vorauszusetzen, die ihn den kürzesten Weg zu seinem Zwecke leitet.

Man bemerke aber, dass Wolf von der Strenge der mathematischen Lehrart abgewichen zu sein scheint, wenn er *Theologiae natural.* part. poster. § 6 für eine willkürliche Definition annimmt: „*Ens perfectissimum dicitur, cui insunt omnes realitates in gradu absolute summo.*" Denn da er die Vollkommenheit nicht durch Realität, sondern durch die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen erklärt, so hätte er auch *Ens perfectissimum* nicht durch den höchsten Grad aller möglichen Realitäten definiren sollen, so lange er nicht, wie hier geschehen, bewiesen hat, dass die beiden angeführten Erklärungsarten gleichgeltend sind.

[5] Die Alten haben schon gesagt: *omnis natura vult esse conservatrix sui*; eine jede Natur strebt sich selbst zu erhalten. Man kann sich keine Kraft vorstellen, die den Grund ihrer eigenen Vernichtung in sich halten sollte, so wenig man eine Bewegung denken kann, die den zureichenden Grund der völligen Ruhe enthielte. Nun wäre eine Seele, die ihre eigene Vernichtung wollen könnte, nichts anderes, als eine Kraft, deren innere Bestimmung auf die Vernichtung ihrer selbst gerichtet wäre; denn der Wille ist eine innere Richtung unserer Vorstellungskraft. Und wenn der Gegner auch die Einfachheit der Seele leugnen, und das Vorstellungsvermögen zu einer Eigenschaft des Zusammengesetzten machen wollte, so würde ihn diese Ausflucht dennoch nicht retten. Eine Kraft des Zusammengesetzten kann natürlicherweise aufhören, wenn die Zusammensetzung selbst durch andere natürliche Kräfte aufgelöst wird. Aber auf ihre eigene Vernichtung kann weder eine einfache, noch eine zusammengesetzte Kraft gerichtet sein, und noch viel weniger sich selbst richten. Wenn also in unserer Vorstellungskraft, sie mag einfach oder eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein, Dasein und Vernichtung um den Vorzug streiten, so muss der Wille allezeit dem Dasein den Ausschlag geben, sonst würde die Vorstellungskraft sich selbst bestimmen, vernichtet zu werden. In dieser Betrachtung muss ein jedes denkende Wesen lieber alle mögliche Pein ausstehen, als vernichtet zu werden wünschen, und wenn eine ewige Verdammniss möglich wäre, so müsste sie der Ruchlose dennoch seiner Vernichtung vorziehen. — Diese Vorstellung revoltirt und scheint unserm Gefühle zu widersprechen? — Freilich! aber aus keiner andern Ursache, als weil sich unsere Seele von der Vernichtung gar keinen Begriff machen kann, weil wir zur Unsterblichkeit geschaffen sind, und uns die Vernichtung niemals als wahre Vernichtung vorstellen können. Wir denken immer eine Art von süfsem Schlafe

dabei, der von keinem Traume unterbrochen wird, und diesem Schlafe geben wir den Vorzug vor unserer Pein. Mäcenas, der seine Seele für sterblich hielt, sah die unendliche Wichtigkeit dieses Lebens nach seinem Systeme sehr wohl ein. Er äußerte einen Wunsch, den jeder vernünftige Mensch beinahe für rasend halten muss, allein bei seinen irrigen Grundsätzen war nichts vernünftiger:

Debilem facito manu,
Debilem pede, Coxa:
Tuber adstrue gibberum,
Lubricos quate dentes,
Vita dum superest, bene est.
Hanc mihi, vel acuta
Si sedeam cruce, sustine.

„Er wusste ohne Zweifel nichts besseres", sagt Bodemer, „als dass mit seinem Tode sein ganzes Wesen aufhörte. Dieser gänzlichen Vernichtung zieht er das allerpeinlichste Leben vor."

Herr Cochius in seiner vortrefflichen Preisschrift: *Ueber die Neigungen*, sucht die Möglichkeit des Wunsches, vernichtet zu werden, aus Gründen zu behaupten. Nach seiner Theorie ist der Trieb zur Vollkommenheit oder, wie er ihn nennt, zur Erweiterung der erste Grundtrieb der menschlichen Natur, welchem der Trieb zur Erhaltung in gewissen Fällen widersprechen kann, und alsdann müsste die Erhaltung nothwendig weichen.

Ich will seine eigenen Worte anführen: „Da dieser Trieb zur Erweiterung oder Ausdehnung nicht wirken könnte ohne Existenz, so scheint eben dieses von der Neigung zu unserer Erhaltung, und im Gegentheil von der Abneigung gegen unsere Vernichtung zu gelten; aber es gilt nur gleichsam im zweiten Grade. Denn unsere Existenz ist uns nicht wesentlich; wir können eine menschliche Seele, die blofs möglich wäre, denken, aber nicht eine, die nicht einen ausgedehnten Trieb hätte. Da unsere Existenz derjenige Zustand unsers Wesens ist, in welchem wir Veränderungen wirken und leiden, Vorstellungen haben und Eindrücke annehmen, so stimmt sie mit dem wesentlichen Triebe überein, und in so weit ist die Neigung, sie zu erhalten, natürlich. Aber wenn bei der wirklichen Ausdehnung sich lauter Widerstand fände, so würde sie wieder aufgehoben. Man lege, um keinen unmöglichen Fall zu setzen, viele und lebhafte Vorstellungen, die widrig sind, in die eine, und wenige matte, die mit dem Triebe übereinkommen, in die andere Wagschale, so ergiebt sich der Erfolg. Man könnte also die Neigung, seine Existenz zu erhalten, unter solchen Bedingungen aufgeben, obgleich allemal ein Irrthum zu Grunde liegen würde; denn es kommt hier darauf an, ob die Vorstellungen selbst da sind, nicht aber darauf, ob sie mit Grund oder Ungrund da sind. Bei dem Selbstmorde würde zwar in den meisten Fällen eine geheime Ahnung, das ist eine in tiefer Dunkelheit liegende Vorstellung einer Fortdauer nach der Endigung

des jetzigen Lebens, mit zu Grunde liegen, aber es ist schwer zu behaupten, dass es gar keinen Fall von Selbstmord gabe, der aus der Absicht, sich zu vernichten, begangen wurde. Gabe es aber dergleichen, so wurde die Neigung, seine Existenz zu erhalten, so weit wegfallen konnen, dass nicht nur eine gegenseitige Abneigung, sondern sogar eine Begierde ihren Platz einnahme, welche insgemein viel weiter geht. Denn aus der aufgehobenen Neigung wurde nichts mehr folgen, als dass man die Existenz gelassen verlore: dass man sie sich selbst nahme, erfordert mehr, als der Mangel der Neigung, sie zu erhalten."

Man erlaube mir, uber diese Stelle einige Anmerkungen zu machen. Man kann sich gefallen lassen, mit diesem Weltweisen den Grundtrieb unserer Seele einen Erweiterungs- oder Ausdehnungstrieb zu nennen, wenn man nur dabei nicht vergisst, dass dieser Trieb auch dahin gehe, das bereits Erworbene nicht zu verlieren. Das Neue reizt und zwar sehr, aber wir sind desswegen gegen das langst Erhaltene nicht ganz gleichgultig, so gleichgultig z. B., als gegen Dinge, die niemals in unsern Erweiterungskreis kommen konnen. Sind wir aber mehr geneigt, das Erworbene zu erhalten als zu verlieren, so muss der Grundtrieb der Seele nicht nur auf das Ausdehnen und Erwerben neuer Realitaten, sondern zugleich mit auf die Erhaltung der erworbenen gerichtet sein.

Herr Cochius gesteht, dass der Ausdehnungstrieb nicht ohne Existenz wirken konne. Wenn dieses ist, so ist die Aufhebung der Existenz diesem Triebe nicht weniger, als dem Triebe zur Erhaltung zuwider. Der Grundtrieb der Seele kann also schlechterdings nicht auf die Selbstvernichtung gerichtet sein, weil ohne Existenz keine Ausdehnung statt findet, und weil kein Trieb auf sein eigenes Nichtwirken gerichtet sein kann.

„Wir konnen eine menschliche Seele denken," sagt Herr Cochius, „die blofs moglich ist, aber nicht eine, die keinen ausdehnenden Trieb hat." Wenn hieraus etwas zu schliefsen ist, so ist es weiter nichts, als dass wir lieber das Dasein, als den Ausdehnungstrieb selbst verlieren mussen. Allein diesen konnen wir nicht verlieren, und hiervon ist auch die Rede nicht. Die Erfullung dieses Grundtriebs aber ist uns noch weit weniger wesentlich, als die Existenz. Wir konnen gar wohl eine Seele denken, deren Erweiterungstrieb gehemmt wird, ja es kann sogar eine Seele existiren, deren Erweiterungstrieb allenthalben Widerstand und Hindernisse findet. Da nun in unserm Falle die Existenz nicht mit dem Triebe selbst, sondern mit der Befriedigung desselben in Streit kommt, so kann der Grund, dass die Existenz nicht wesentlich ist, die Sache wohl nicht entscheiden.

Nach des Herrn Cochius Theorie muss der Wunsch, die Begierde, sich zu vernichten, eine Aeufserung des Erweiterungstriebes sein konnen. Der Begriff der Erweiterung muss also dergestalt determinirt werden konnen, dass er den Begriff der Vernichtung enthalt, das heifst, unter gewissen Bedingungen muss die Vernichtung eine Erweiterung sein.

Ich muss gestehen, dass ich mir hiervon keinen Begriff machen kann. Man erwage was dieser Weltweise selbst sagt, dass es mit der aufgehobenen Neigung, sich zu erhalten, nicht genug sei, sondern zuweilen eine Begierde muss entstehen können, sich zu vernichten. Dieses muss nach Herrn Cochius' Theorie unter die allgemeine Formel der Erweiterung gebracht werden können, denn alle Begierden und Neigungen müssen Zweige des Grundtriebes sein, müssen wie bestimmtere Begriffe in dem allgemeinen Begriffe der Erweiterung liegen und auf denselben zurückgeführt werden können. Nun kann man sich offenbar keinen Fall denken, in welchem Vernichtung und Erweiterung von einander sollen bejaht werden können, denn ohne Existenz kann kein Trieb wirken. Wie wäre es denn möglich, dass die ausdehnende Kraft der Seele jemals in eine Vernichtungsbegierde sollte übergehen können? „Man lege viele und lebhafte Vorstellungen, die widrig sind", sagt Herr Cochius, „in die eine, und wenig matte, die mit dem Triebe übereinkommen, in die andere Wagschale, so ergiebt sich der Erfolg." — Welcher Erfolg? Der einzige wahre ist, meines Erachtens, dass eine starke Begierde in der Seele entstehen wird, diesen Zustand zu verändern, denn hierauf zielt das Uebergewicht der vielen lebhaften und zugleich widrigen Vorstellungen. Aber eine Begierde, nicht zu sein, diese scheint um so viel weniger der Erfolg des Uebergewichts zu sein, da, einzeln genommen, eine jede widrige Vorstellung auf Veränderung dringt. Jedes Bedürfniss heischt Befriedigung, dieses ist seine natürliche Tendenz. Und wenn es diese Befriedigung nicht erhält, so wird die Begierde heftiger, aber eine Tendenz zur Befriedigung kann in keine Tendenz zur Vernichtung übergehen, die Hindernisse, die der Befriedigung im Wege stehn, mögen noch so grofs sein.

Es scheint also nach der Theorie des Herrn Cochius[1], der alle Neigungen der Seele auf einen allgemeinen Erweiterungstrieb zurückführt, der Gedanke noch weit widersinniger, dass irgend eine wahre Begierde zur Vernichtung sollte in der menschlichen Seele entstehen können.

[1] Die Schrift des Professor Leonhardt Cochius: *Untersuchungen über die Neigungen*, erschien 1769 bei Halde in Berlin. Mendelssohn, der aufser den obigen Einwürfen noch kurze kritische Randbemerkungen dazu schrieb, schätzte dieses Werk sehr, wie auch aus einem Briefe an den Schweizer Gelehrten Oberlit (13. März 1770) hervorgeht. Doch stellte er die gleichnamige Schrift des ihm mehr geistesverwandten Christian Garve: *Ueber die Neigungen*. Berlin 1769, obwohl jene über diese den Preis davongetragen hatte, wegen der Fülle ihrer geistvollen Gedanken und der schönen Darstellung viel höher.

II.

RHAPSODIE

ODER

ZUSAETZE ZU DEN BRIEFEN UEBER DIE EMPFINDUNGEN.

In den Briefen über die Empfindungen habe ich mit dem Herrn v. Maupertuis[1] die Worterklärung angenommen: die angenehme Empfindung sei eine Vorstellung, die wir lieber haben, als nicht haben wollen, die unangenehme Empfindung hingegen eine Vorstellung, die wir lieber nicht haben, als haben wollen. Es liegt aber in dieser Erklärung eine kleine Unrichtigkeit, die bemerkt zu werden verdient, denn die kleinste Unrichtigkeit in der Grunderklärung kann in der Folge der Betrachtungen zu den wichtigsten Fehltritten verleiten. Nach dem Inhalte dieser Erklärung müssten wir jede unangenehme Empfindung hassen, aus unserer Seele getilgt und vernichtet zu sehen wünschen. Wenn wir aber auf uns selbst Achtung geben, so bemerken wir, dass bei einer unangenehmen Empfindung unsere Verabscheuung nicht allezeit auf die Vorstellung, sondern mehrentheils auf den Gegenstand der Vorstellung

[1] Pierre Louis Moreau de Maupertuis, geboren am 17. Juli 1698 zu Saint-Malo, war zuerst Soldat, widmete sich dann dem Studium der Naturwissenschaften und der Mathematik und wurde schon 1723 in die Pariser Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Seine ersten mathematisch-naturwissenschaftlichen Arbeiten, in denen er gegen Cartesius und für Newton Partei nimmt, machten ihn so bekannt, dass ihn Friedrich der Grofse 1740 nach Berlin als Präsident der Akademie der Wissenschaften berief. Er starb, auf einer Reise nach Frankreich begriffen, zu Basel am 27. Juli 1759. Von seinen philosophischen Arbeiten ist hier sein „*Essai de cosmologie*" (1751) zu erwähnen, in dem er den sogenannten physico-theologischen Beweis für das Dasein Gottes bestritt. In derselben Schrift entwickelte er das später auch von Euler vertheidigte Gesetz von der Ersparung der Kraft, oder von dem möglichst kleinen Kraftaufwande zur Erzeugung von Naturwirkungen (*loi de la moindre action*). Die Schrift, auf welche Mendelssohn hier Rücksicht nimmt, ist sein „*Essai de philosophie morale*" (1750), in dem er eine Art vergleichender Statistik der Lust- und Unlustempfindungen im menschlichen Leben anstellt und zu dem pessimistischen Resultate gelangt, dass die letztern bei weitem überwiegen. Seine ethischen Principien neigen einem gemäfsigten Stoicismus zu, während seine religiösen Anschauungen den aufgeklärten Theismus zum Mittelpunkte haben.

gerichtet ist. Wir wünschen nicht allezeit das Nichthaben der Vorstellung, wie die Erklärung heischt, sondern in sehr vielen Fällen blofs das Nichtsein des Gegenstandes. Wir missbilligen das geschehene Böse; wir wünschten, dass es nicht geschehen sei, oder dass es in unserer Macht stünde, es wieder gut zu machen. Ist aber das Uebel einmal geschehen, und ohne dass wir es verhindern können, so hat die Vorstellung davon vielmehr einen starken Reiz für uns, und wir sehnen uns, dieselbe zu erlangen. Das im Erdbeben untergegangene Lissabon reizte unzählige Menschen, diese schreckliche Verwüstung in Augenschein zu nehmen. Nach dem Blutbade bei . . . eilten alle unsere Bürger auf das mit Leichen besäete Schlachtfeld. Der Weise selbst, der mit Vergnügen durch seinen Tod dieses Uebel verhindert haben würde, wadete nach geschehener That durch Menschenblut, und empfand ein schauervolles Ergötzen bei Betrachtung dieser schrecklichen Stätte. Wenn das, was wir lieben, in Gefahr oder Elend ist, so wünschen wir, wenigstens der ersten Empfindung nach, nicht, dieses nicht zu wissen, sondern dem Uebel abzuhelfen. Wenn ihm aber auch nicht abzuhelfen ist, so wollen wir doch von jedem Umstande unterrichtet sein, und das Unangenehmste selbst gern erfahren, sobald es geschehen ist. In allen solchen Fällen ist es offenbar, dass unsere Missbilligung, unser Widerwille mehr auf die Sache, als auf die Vorstellung geht. Eine jede Vorstellung steht in einer doppelten Beziehung: einmal auf die Sache, als den Gegenstand derselben, davon sie ein Bild oder Abdruck ist, und sodann auf die Seele, oder das denkende Subject, davon sie eine Bestimmung ausmacht. Manche Vorstellung kann als Bestimmung der Seele etwas angenehmes haben, ob sie gleich, als Bild des Gegenstandes, von Missbilligung und Widerwillen begleitet wird. Wir müssen uns also wohl hüten, diese beiden Beziehungen, die objective und die subjective, nicht zu vermengen oder mit einander zu verwechseln.

Um die Grenzen dieser beiden Beziehungen richtig auseinanderzusetzen, müssen wir zu ihrem Ursprunge zurück, und die Spur davon daselbst aufsuchen. Durch jede Bestimmung eines Dinges wird in demselben entweder etwas gesetzt, oder etwas aufgehoben, das heifst: durch jedes Merkmal, wodurch sich ein Ding unterscheidet, wird etwas entweder von ihm bejaht, oder verneint. Alle endlichen Dinge haben bejahende und verneinende Merkmale. Jene sprechen dem Dinge etwas

sachliches zu, diese etwas ab. Man versteht mich schon, dass hier von wahren Bejahungen und Verneinungen die Rede ist, nicht von solchen, die blofs in Worten bestehen. Eine Bejahung in Worten kann in der That eine Verneinung in der Sache, so wie eine Verneinung in Worten eine wahre Bejahung in der Sache sein.

Die bejahenden Merkmale einer Sache machen die Elemente ihrer Vollkommenheit, so wie die verneinenden Merkmale derselben die Elemente ihrer Unvollkommenheit aus. Denn die bejahenden Merkmale, in soweit sie in der That bejahend sind, stimmen mit einander überein, wie ich in dem ersten Theile dieser Schriften deutlich gezeigt: sie geben dem Dinge eine Mannigfaltigkeit, die zu etwas gemeinschaftlichem übereinstimmt, das ist Vollkommenheit. Die verneinenden Merkmale hingegen berauben die Sache entweder der Mannigfaltigkeit, oder der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen; denn die Realitäten selbst, in soweit sie in dem Endlichen mit Verneinungen verbunden sind, können sich einander widersprechen, und also wechselsweise aufheben. Wir nennen aber den Mangel der Mannigfaltigkeit, oder die Missstimmung derselben, Unvollkommenheit.

Die Elemente der Vollkommenheit, d. i. alle Merkmale, die in einem Dinge etwas sachliches setzen, erregen Wohlgefallen und Behaglichkeit: die Elemente der Unvollkommenheit hingegen, oder die etwas sachliches verneinenden Merkmale, werden mit Missfallen wahrgenommen. Ich rede aber hier von einem Wahrnehmen und Erkennen der Sache oder von der anschauenden Erkenntniss, nicht von einem blofsen Bewufstsein der Zeichen und Worte, durch welche diese Merkmale angedeutet werden: denn dieses lässt die Seele in einem gleichgültigen Zustande, und erregt weder Wohlgefallen noch Missfallen. Hingegen können wir durch das Anschauen und Erkennen der Sache selbst kein Merkmal entdecken, das nicht entweder Wohlgefallen oder Missfallen erregte, nachdem es in der Sache, daran es wahrgenommen wird, etwas setzt oder aufhebt.

Dieses Wohlgefallen und Missfallen aber bezieht sich auf den Gegenstand, geht nur auf die Sache, der das bejahende oder verneinende Merkmal zukommt. Wir empfinden über die Einrichtung und Beschaffenheit der Sache Lust oder Unlust, nachdem wir Realitäten oder Mängel an derselben wahrnehmen. In Beziehung auf das denkende Subject,

auf die Seele hingegen, ist das Wahrnehmen und Erkennen der Merkmale, so wie die Bezeugung des Wohlgefallens und Missfallens an denselben etwas sachliches, das in dieselbe gesetzt wird, eine bejahende Bestimmung, die der Seele zukommt; daher muss jede Vorstellung, wenigstens in Beziehung auf das Subject, als ein bejahendes Prädicat des denkenden Wesens, etwas wohlgefallendes haben. Denn selbst das Bild eines Mangels in dem Gegenstande, so wie die Aeufserung der Unlust an demselben, sind keine Mängel des denkenden Wesens, sondern vielmehr bejahende und sachliche Bestimmungen desselben. Wir können keine gute Handlung wahrnehmen, ohne sie zu billigen, ohne ein inneres Wohlgefallen daran zu empfinden: keine böse, ohne Missbilligung der Handlung selbst und innern Abscheu gegen dieselbe. Allein das Erkennen einer bösen Handlung und das Missbilligen derselben sind bejahende Merkmale der Seele, sind Aeufserungen der Geisteskräfte in Erkennen und Begehren, sind Elemente der Vollkommenheit, die nothwendig in dieser Beziehung Lust und Wohlgefallen erregen müssen. Auf gleiche Weise verhält es sich mit allen übrigen guten und bösen Eigenschaften, Vorzügen und Mängeln, Tugenden und Fehlern der Dinge. Sie müssen in einer zweifachen Beziehung erwogen werden: in Beziehung auf den Gegenstand oder auf die Sache, der sie aufser uns zukommen, und in Beziehung auf den Vorwurf, oder auf das denkende Wesen, das sie wahrnimmt. Das Gute ist in beiden Beziehungen angenehm, d. h. es ist nicht nur ein Element der Vollkommenheit in dem Gegenstande, sondern es vermehrt auch, als Vorstellung betrachtet, die bejahenden Merkmale des denkenden Wesens, und muss in beiden Betrachtungen Wohlgefallen erregen. Das Böse hingegen ist unangenehm von seiten des Gegenstandes, als Urbild aufser uns betrachtet, indem es in dieser Beziehung in einem Mangel, in einer Verneinung etwas sachlichen besteht; aber als Vorstellung, als Bild in uns selbst betrachtet, das die Erkenntniss und Begehrungskräfte der Seele beschäftigt, wird die Vorstellung des Bösen selbst ein Element der Vollkommenheit, und führt etwas angenehmes mit sich, das wir keineswegs lieber nicht empfinden, als empfinden möchten.

Ueberhaupt erregt, nach dieser Bemerkung, das Unvollkommene, Böse und Mangelhafte allezeit eine vermischte Empfindung, die aus einem Missfallen an dem Gegenstande, und aus dem Wohlgefallen an der Vor-

stellung zusammengesetzt ist. Im Ganzen betrachtet, wird eine solche Vorstellung angenehm oder unangenehm sein, je nachdem die Beziehung auf den Gegenstand oder die Beziehung auf uns überwiegt, die herrschende wird, und die andere verdunkelt oder gar unterdrückt. Wenn uns der Gegenstand zu nahe angeht, wenn wir ihn als einen Theil von uns, oder gar uns selbst ansehen, so verschwindet das Angenehme der Vorstellung ganz; die Beziehung auf das Subject wird zugleich eine unangenehme Beziehung auf uns, indem hier Subject und Object gleichsam in einander fallen; daher die Vorstellung nichts angenehmes haben, sondern blofs schmerzhaft sein wird. Von dieser kann man mit Recht sagen, dass wir sie lieber nicht haben, als haben möchten, indem alle Triebfedern der Seele sich wider dieselbe setzen und sie zu entfernen suchen.

Von dieser Art ist der sinnliche Schmerz. In soweit er unsern Körper zum Gegenstande hat, den wir von uns selbst zu trennen nicht im Stande sind, verschwindet der oben bemerkte Unterschied zwischen den Beziehungen, denn Vorwurf und Gegenstand sind auf das unzertrennlichste vereinigt; daher hat diese Empfindung, so lange sie gegenwärtig ist und in der Seele herrscht, nichts angenehmes für uns. Blofs in ihrer Abwesenheit, wenn wir von derselben befreit sind, lässt sie ein Erinnern zurück, das wir Frohsinn nennen, und das in der That eine angenehme Empfindung ist, aber eigentlich hierher nicht gehört. — Das Bewusstsein eines Mangels an uns selbst, am Leibe oder an der Seele, eines Uebels, das uns anhängt oder bevorsteht, u. s. w., ist in den meisten Fällen schlechterdings unangenehm, und wir möchten eine solche Vorstellung lieber gar nicht haben, weil wir abermals sowohl der Gegenstand, als der Vorwurf des Uebels sind, und daher die Beziehung auf uns, die das Angenehme in der Vorstellung sein sollte, nicht wohl unterscheiden können. Indessen zeigen sich doch schon hier Spuren des subjectiven Wohlgefallens. Furcht und Schrecken z. B. sind nicht ganz ohne allen Reiz für die Seele. Wie würden sie sonst im Erhabenen und Majestätischen so wohlgefallen können? — Ja, wenn die Furcht sehr sinnlich wird und sich ganz der Seele bemeistert, so sind wir sehr oft in Gefahr, gerade dasjenige zu thun, wovor wir uns so sehr fürchten. Wenn wir von einer schwindelnden Höhe herunterschen, so regt sich der Körper gleichsam mechanisch, und nimmt gerade die Stellung an, welche für ihn die gefährlichste ist. Ich habe einen Trübsinnigen gekannt, der, ge-

wisse Worte auszusprechen, mehr als den Tod fürchtete; und in der Angst, sie etwa wider seinen Willen ausgesprochen zu haben, wiederholte er sie unzählige male. Die Gefahr selbst hat einen solchen Reiz für den Menschen, dass ein jeder sich bestrebt, einen geringern oder gröfsern Grad derselben in der Nähe kennen zu lernen. Diese Bemerkung werden die Erzieher der Jugend zu ihrem Verdrusse sehr oft gemacht haben. Wenn man ihr die Gefahr zu lebhaft schildert, die mit einer gewissen Handlung verknüpft ist, so erregt man in den edelsten Gemüthern nur einen desto stärkern Trieb, diese Gefahr zu bestehen. Es ist wahr, wenn die Gefahr übersteiglich ist, so kommt der Begriff der Herzhaftigkeit hinzu, und verführt den muthigen Jüngling, seine Kräfte zu versuchen, weil die Herzhaftigkeit eine der gröfsten Vollkommenheiten des Menschen ist. Allein auch wo die Gefahr unüberwindlich ist, hat sie noch immer etwas reizendes für die Seele, und ich glaube, wenn ein Phönix erschiene, oder das Haupt der Medusa zu sehen wäre, so würde zwar ein jeder die Gefahr scheuen und die Augen wegwenden, aber sicherlich einem mächtigen Reiz zu widerstehen und gleichsam mit sich selbst zu kämpfen haben.

Trifft das Uebel nicht uns selbst, sondern unsere Nebengeschöpfe, so kommt es auf Temperament und Erziehung an. Rohe Gemüther, die mit andern Wesen nicht so leicht mitfühlen, können sich an Schauspielen vergnügen, in welchen ihre Mitgeschöpfe leiden und elend sind. Thiergefechte, Folterbänke, Irrenhäuser, blutige Schaugerüste u. dgl. locken sie in der Natur weit stärker, als die rührendste Geschichte, in der Nachahmung, und was die rohesten Gemüther thun, muss doch, so unsittlich es sein möchte, seinen Grund in der Natur des Menschen haben. Ich habe zwar im ersten Theile die Fälle mit Recht unterschieden, wo das Mitleiden durch eine schädliche Verwöhnung unterdrückt werden muss, wenn der Zuschauer Vergnügen empfinden will, von denjenigen Fällen, wo sich das Vergnügen des Zuschauers einzig und allein auf das Mitleiden gründet, das durch das Leiden der Mitgeschöpfe erregt wird. Auch die Ursachen des Vergnügens, die ich daselbst angegeben, scheinen mir noch jetzt nicht unbegründet. Man lenkt, in dem ersten Falle, die Aufmerksamkeit von den Leiden lebendiger Kreaturen ab, und sieht blofs auf die guten Eigenschaften der handelnden Wesen, die uns Vergnügen machen; und in dem letztern Falle ist es die mit dem Mitleiden

verbundene Liebe, die so sehr reizt. Diese Betrachtungen sind in der Natur der menschlichen Seele begründet: allein sie sind nicht die einzigen, ausschliefslichen Ursachen des Vergnügens, das uns rührende Gegenstände gewähren. Durch die zu Anfang dieser Abhandlung berührte Worterklärung kann man verleitet werden zu glauben, eine jede Vorstellung einer objectiven Unvollkommenheit sei schlechterdings unangenehm. Wie geht es aber zu, dass traurige Schauspiele gleichwohl sehr angenehm sein können? Um die für wahr angenommene Grunderklärung zu retten, muss man die objectiven Vollkommenheiten aufsuchen, die etwa unvermerkt mit einfliefsen und, wie man glaubt, die einzigen Ursachen des Vergnügens sind. Allein nach meiner obigen Betrachtung giebt es, unabhängig von diesen Ursachen, eine Quelle des Vergnügens, die weit allgemeiner ist. Ich habe gezeigt, dass die objective Unvollkommenheit keine reine Unlust, sondern eine vermischte Empfindung errege. Von seiten des Gegenstandes, und in Beziehung auf denselben, empfinden wir bei der anschauenden Erkenntniss seiner Mängel zwar Unlust und Missfallen, allein von seiten des Vorwurfs werden die Erkenntniss- und Begehrungskräfte der Seele beschäftigt, d. h., ihre Realität vermehrt, und dieses muss nothwendig Lust und Wohlgefallen verursachen. Wenn nur der Zuschauer nicht empfindsam genug ist, mit dem leidenden Wesen zu sympathisiren, wenn er nicht in seinem Nebengeschöpfe sich selbst fühlt, sondern roh genug ist, was nicht er selbst ist, in eine gewisse Entfernung von sich zu setzen, so ist er sehr geschickt, das Objective von dem Subjectiven zu trennen, und das Leiden seiner Nebengeschöpfe, daran er zumal nicht schuld ist, mit einer Art von Wohlgefallen anzuschauen.

Ich habe also Dubos mit Unrecht getadelt, wenn er sagt, die Seele sehne sich nur bewegt zu werden, und sollte sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden. Dieses ist in dem genauesten Verstande wahr, indem die Bewegung und Rührung, welche in der Seele durch unangenehme Vorstellungen hervorgebracht werden, in Beziehung auf den Vorwurf nicht anders als angenehm sein können. Das Vergnügen hat freilich so wenig, als der Wille, etwas anderes als ein wahres oder anscheinendes Gut zum Grunde; allein dieses Gute darf nicht immer in dem Gegenstande aufser uns, in dem Urbilde gesucht werden. Selbst die Mängel und Uebel des Gegenstandes können, als Vorstellungen, als Bestimmungen des denkenden Vorwurfs, gut und angenehm sein. Wenn

es an dem ist, dass die Seele in gewissen Gemüthsbewegungen gar nichts angenehmes findet, und sich derselben ganz entäufsern zu können wünscht, so geschieht es nur alsdann, wenn der Gegenstand davon wir selbst sind oder uns so nahe angeht, dass wir gewohnt sind, uns an dessen Stelle zu setzen und alles, was ihn betrifft, auf das lebhafteste mitzufühlen. Alsdann wird das Objective der Vorstellung sich ganz der Seele bemeistern, und das Subjective unterdrücken.

Empfindsamern und wohlgezogenen Gemüthern sind die grausen Gegenstände der Natur, die den rohen Menschen ergötzen, zu heftig. Sie sympathisiren zu lebhaft mit ihren Nebengeschöpfen, setzen sich in die Seele des Leidenden, fühlen seine Schmerzen wie ihre eigenen, und schwächen dadurch das Angenehme der Vorstellung zu sehr. Sollen ihnen dergleichen Vorstellungen gefallen, so muss das Objective derselben geschwächt, in einige Entfernung gesetzt, oder durch Nebenbegriffe gemildert und verdunkelt werden. Die schrecklichsten Begebenheiten gefallen auch ihnen, aber nicht in der Natur, sondern in Erzählungen, und zwar von vergangenen Zeiten, entlegenen Orten. Sie lesen die Geschichte grofser Zerrüttungen und unruhiger Zeitläufe, von welchen sie sicherlich keine Zuschauer sein möchten, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Die zartesten, mit dem Dichter zu reden, weichgeschaffensten Seelen der Kinder ergötzen sich an der Erzählung schrecklicher Abenteuer aus den Zeiten der Vorwelt, ergötzen sich und zittern vor Furcht. Diese unschuldigen Ergötzlichkeiten einer angeborenen Bosheit, einer natürlichen Schadenfreude zuschreiben, wäre mehr als menschenfeindlich von der Natur der menschlichen Seele gedacht. Lukrez hat sie längst von dieser Beschuldigung losgesprochen:

Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas:

Er setzt zwar hinzu:

Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Allein aus unsern obigen Betrachtungen lässt sich von solchen Erscheinungen weit besser Rechenschaft geben. Sobald wir in den Stand gesetzt werden, die Beziehung auf uns von der Beziehung auf den Gegenstand zu trennen, so ist die Kenntniss des Uebels, die Missbilligung desselben, und die Aeufserung des Abscheues für das Böse eine sehr anziehende Beschäftigung der Seelenkräfte, die nicht ohne Wohlgefallen sein kann.

Ein anderes Mittel, die schrecklichsten Begebenheiten zärtlichen Gemüthern angenehm zu machen, ist die Nachahmung durch die Kunst, auf der Bühne, auf Leinwand, im Marmor, da ein heimliches Bewusstsein, dass wir eine Nachahmung und keine Wahrheit vor Augen haben, die Stärke des objectiven Abscheues mildert, und das Subjective der Vorstellung gleichsam hebt. Es ist wahr, die sinnliche Erkenntniss und die Begehrungskräfte der Seele werden durch die Kunst getäuscht, und die Einbildungskraft so mit fortgerissen, dass wir zuweilen aller Zeichen der Nachahmung vergessen, und die wahre Natur zu sehen wähnen. Allein dieser Zauber dauert so lange, als nöthig ist, unserm Begriffe von dem Gegenstande das gehörige Leben und Feuer zu geben. Wir haben uns gewöhnt, zu unserm grösern Vergnügen die Aufmerksamkeit von allem, was die Täuschung stören könnte, abzulenken und nur auf das zu richten, wodurch sie unterhalten wird. Sobald aber die Beziehung auf den Gegenstand unangenehm zu werden anfängt, so erinnern uns tausend in die Augen fallende Umstände, dass wir eine bloße Nachahmung vor uns sehen. Hierzu kommt, dass die mannigfaltigen Schönheiten, womit die Vorstellung durch die Kunst geziert wird, die angenehme Empfindung verstärken und die unangenehme Beziehung auf den Gegenstand mildern helfen.

Hierdurch lässt sich begreifen, warum Leute, die an täuschende Vorstellungen nicht gewöhnt sind, an tragischen Schauspielen keinen Gefallen finden. Wir haben gesehen, dass eine gewisse Fertigkeit dazu erfordert wird, sich der Täuschung zu überlassen, und ihr zum besten dem Bewusstsein des Gegenwärtigen zu entsagen, so lange sie Vergnügen machen; sobald sie aber unangenehm zu werden anfängt, die Aufmerksamkeit zurückzurufen, und den Geist gegenwärtig sein zu lassen. Wer sich hieran nicht gewöhnt hat, der fühlt Langeweile, so lange er nicht getäuscht wird; und sobald die Kunst ihre Gewalt ausübt, auch ihn zu hintergehen und seine Sinne wider seinen Willen zu verführen, so empfindet er einen bald verdrießlichen, bald lächerlichen Streit zwischen seiner Vernunft und seiner Einbildungskraft. Jene erinnert ihn zur Unzeit an die Nachahmung, und diese will ihn gleichwohl bereden, er sehe die Natur. Nicht selten hört man daher den gemeinen Mann bei den rührendsten Stellen eines Trauerspiels ein lautes Gelächter anschlagen. Dieses Lachen gereicht, wie der Dramaturg irgendwo sehr richtig be-

merkt, dem Dichter so wie dem Schauspieler zur wahren Ehre. Es ist ein Beweis, dass ihre Kunst mächtig genug gewesen, auf den ungeübtesten Zuschauer, der nicht gewohnt ist seine Sinne täuschen zu lassen, einen lebhaften Eindruck zu machen.

Da die Ungleichheit der Materie der Nachahmung von der Materie der Natur, der Marmor, die Leinwand, die sinnlichsten Merkmale sind, die, ohne der Kunst zu schaden, die Aufmerksamkeit, so oft es nöthig ist, zurückrufen, so sieht man auch, warum bemalte Bildsäulen desto unangenehmer sind, je näher sie der Natur kommen. Ich glaube, die schönste Bildsäule, von dem gröfsten Künstler bemalt, würde nicht ohne Ekel betrachtet werden können. In Wachs getriebene Bilder in Lebensgröfse und natürlicher Kleidung machen einen sehr widrigen Eindruck. Da uns kein sinnliches Merkmal überführt, dass wir eine blofse Nachahmung vor uns haben, so vermissen wir mit Widerwillen das Kennzeichen des Lebens, die Bewegung. In Miniatur oder halberhabener Arbeit würde der Anblick schon leidlicher sein, weil hier, der Kunst unbeschadet, Nachahmung von Natur gar leicht unterschieden werden kann.

Es giebt einen verzärtelten Geschmack, den auch die Nachahmung des Unangenehmen beleidigt, wenn der Ausdruck stark ist und das Object lebhaft schildert. Diesen zu befriedigen, müsste das Objective zu sehr geschwächt, das heifst die Täuschung selbst verhindert werden, wodurch das Schauspiel seinen Reiz verlieren und unschmackhaft werden würde. Die Kunst muss alle Kräfte des Genies aufbieten, die Nachahmung und die dadurch zu erhaltende Täuschung vollkommen zu machen, und sie kann es sicher den zufälligen Umständen, der Auszierung, dem Orte, der Materie und tausend andern, nicht unter dem Gebiete der Kunst stehenden Nebendingen überlassen, der Seele die nöthige Erinnerung zu geben, dass sie Kunst und nicht Natur vor sich habe. Aus dieser Betrachtung lassen sich sowohl für den Dichter, als für den Schauspieler die Grenzen bestimmen, in wie weit sie der Natur ähnlich zu sein trachten müssen.

Von der Sinnenlust habe ich gesagt, sie bestehe in einem Gefühle von der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, das der Seele angenehm ist. Ich habe also die Bewegungen im Körper als den Gegenstand, die Seele aber blofs als eine Zuschauerin betrachtet, die sich an dieser Vorstellung vergnügt, weil sie eine objective Vollkommenheit wahrnimmt, und zwar eine solche, die sie näher angeht, indem der Gegenstand davon ein Wesen ist, mit dem sie auf das genaueste verbunden ist. Es giebt aber noch eine andere Quelle des Vergnügens bei der Sinnenlust, die nicht aus der Acht gelassen werden muss. Die Seele geniefst das Wohlsein ihres Körpers nicht blofs als Zuschauerin, so wie sie etwa überhaupt die Vollkommenheit eines Gegenstandes mit Behaglichkeit wahrnimmt, sondern es wächst ihr selbst durch die Sinnenlust kein geringer Grad der Vollkommenheit zu, wodurch das Angenehme der Empfindung ungleich lebhafter wird. Den harmonischen Bewegungen in den Gliedmafsen der Sinne entsprechen harmonische Empfindungen in der Seele; und da bei einer sinnlichen Wollust das ganze Nervensystem in eine harmonische Bewegung gebracht wird, so muss der ganze Grund der Seele, das ganze System ihrer Empfindungen und dunkeln Gefühle auf eine gleichmäfsige Art bewegt und in ein harmonisches Spiel gebracht werden. Dadurch wird jedes Vermögen der sinnlichen Erkenntniss, jede Kraft des sinnlichen Begehrens auf die ihr zuträglichste Weise in Beschäftigung gebracht und in Uebung erhalten, das ist, die Seele selbst in einen bessern Zustand versetzt. Auf solche Weise entspringt das Vergnügen der Seele bei der Sinnenlust nicht blofs aus dem Gefühle von dem Wohlbefinden des Körpers, sondern zugleich aus der in die Seele selbst hinzukommenden Realität, durch die harmonische Beschäftigung und Uebung der Empfindungs- und Begehrungskräfte.

Ich darf kaum den Vorwurf erwarten, dass ich durch diese Betrachtungen der sinnlichen Wollust zu sehr das Wort rede, indem ich sie zu einer Vollkommenheit der Seele erhebe. Man ist längst über jene düstere Sittenlehre hinweg, die alle Ergötzlichkeiten der Sinne verdammt, und dem Menschen Pflichten vorschreibt, zu welchen ihn sein Schöpfer nicht eingerichtet hat. Wir sind bestimmt, in diesem Leben nicht nur die Kräfte des Verstandes und des Willens zu verbessern, sondern auch das Gefühl durch sinnliche Erkenntniss, und die dunkeln Triebe der Seele durch das sinnliche Vergnügen zu einer höhern Vollkommenheit zu

erziehen. Wir handeln eben sowohl wider die Ansichten des Schöpfers, wenn wir diese, als wenn wir jene vernachlässigen. Nur alsdann machen wir uns elend, wenn wir das Verhältniss verfehlen, das Geringfügige dem Wichtigen, die niedere Vollkommenheit der höhern, das vorübergehende Gegenwärtige dem dauerhaften Zukünftigen vorziehen. Der Genuss einer jeden sinnlichen Lust befördert allerdings, wenigstens auf eine kurze Zeit, auf einige Augenblicke, sowohl das Wohlsein unsers Körpers, als die Vollkommenheit der Empfindungen und Triebe unserer Seele: allein wenn das Mafs überschritten oder der Endzweck verfehlt wird, so zieht die Wollust für beides, sowohl für den Körper als vornehmlich für die Seele, unglückliche Folgen nach sich, die das Gute unendlich überwiegen, das sie gewährt. Wer bei der Berathschlagung die Folgen mit bedenkt, den höhern Bestimmungen ihre Wichtigkeit lässt, und der Sinnenlust nur den gebührenden Theil an seiner Glückseligkeit einräumt, der handelt offenbar den Absichten seines allgütigen Schöpfers gemäfs, und kann den Genuss der sinnlichen Ergötzlichkeiten mit zu den guten Handlungen rechnen.

Was hier von der Sinnenlust erinnert worden, gilt, mit gehöriger Veränderung, auch vom sinnlichen Schmerze. Die Seele nimmt freilich das Unharmonische in der Spannung der Fiebern, das Unvollkommene in den Bewegungen der Gliedmafsen wahr, und erlangt, wie am Ende des zehnten Briefs angeführt worden, ein aus tausend einzelnen Empfindungen zusammengesetztes Gefühl von der Unvollkommenheit ihres Körpers, und von der Gefahr, die ihm droht. Allein zu dieser objectiven Unvollkommenheit, die die Seele als Zuschauerin wahrnimmt, kommt in diesem Falle eine subjective Unvollkommenheit hinzu, vermöge der Uebereinstimmung zwischen den Empfindungen der Seele und den Veränderungen in den Organen der Sinne. Wenn in den Bewegungen und Veränderungen in den Nerven, wie beim Schmerze geschieht, eine Unordnung oder Missstimmung vorgeht, so theilt sich diese auch der Seele mit und zerrüttet das System der Empfindungen und dunkeln Triebe. Es entsteht also im Grunde der Seele ein Mangel der Uebereinstimmung, eine verminderte Realität, und das Bewusstsein oder auch dunkle Gefühl derselben kann der Seele nicht anders als unangenehm sein.

Ueber die vermischten Empfindungen, die von Lust und Unlust zusammengesetzt sind, lasse ich meine Weltweisen in dem Beschlusse der Briefe einige Gedanken äufsern: allein die Materie ist zu weitläufig, als dass man sie sobald erschöpfen könnte. Aus dieser einfachen Vermischung des Vergnügens und Missvergnügens entspringen unzählige Arten von Empfindungen, die alle von einander unterschieden sind, und sich auch durch ganz verschiedene Merkmale äufserlich zu erkennen geben. Dieses ist die Natur unserer Seele! Wenn sie zwei Empfindungen, die sie zugleich hat, nicht unterscheiden kann, so setzt sie sich aus ihnen eine Erscheinung zusammen, die von beiden unterschieden ist und fast keine Aehnlichkeit mit ihnen hat. Man verändere aber den mindesten Umstand in den einfachen Empfindungen, so wird die daraus entspringende Erscheinung mit verändert werden, und eine ganz andere Gestalt annehmen. — Das Mitleiden z. B. ist eine vermischte Empfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstande und aus der Unlust zu dessen Unglück zusammengesetzt ist. Die Bewegungen, durch welche sich das Mitleiden zu erkennen giebt, sind von den einfachen Symptomen der Liebe sowohl, als der Unlust unterschieden, denn das Mitleiden ist eine Erscheinung. Aber wie vielerlei kann diese Erscheinung werden! Man ändere nur in dem bedauerten Unglücke die einzige Bestimmung der Zeit, so wird sich das Mitleiden durch ganz andere Kennzeichen zu erkennen geben. Mit der Electra, die über der Urne ihres Bruders weint, empfinden wir ein mitleidiges Trauern, denn sie hält das Unglück für geschehen, und bejammert ihren gehabten Verlust. Was wir bei den Schmerzen des Philoktet fühlen, ist gleichfalls Mitleiden, aber von einer etwas andern Natur; denn die Qual, die dieser Tugendhafte auszustehen hat, ist gegenwärtig und überfällt ihn vor unsern Augen. Wenn aber Oedipus sich entsetzt, indem das grofse Geheimniss sich plötzlich entwickelt, wenn Monime erschrickt, als sie den eifersüchtigen Mithridates sich entfärben sieht, wenn die tugendhafte Desdemona sich fürchtet, da sie ihren sonst zärtlichen Othello so drohend mit ihr reden hört, was empfinden wir da? Immer noch Mitleiden! aber mitleidiges Entsetzen, mitleidige Furcht, mitleidigen Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, allein das Wesen der Empfindungen ist in allen diesen Fällen einerlei. Denn da jede Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu setzen, so müssen wir alle Arten

von Leiden mit der geliebten Person theilen, was man sehr nachdrücklich Mitleiden nennt. Warum sollten also nicht auch Furcht, Schrecken, Zorn, Eifersucht, Rachbegierde und überhaupt alle Arten von unangenehmen Empfindungen, sogar den Neid nicht ausgenommen, aus Mitleiden entstehen können? Man sieht hieraus, wie gar ungeschickt der gröfste Theil der Kunstrichter die tragischen Leidenschaften in Schrecken und Mitleiden eintheilt. Schrecken und Mitleiden! Ist denn der theatralische Schrecken kein Mitleiden? Für wen erschrickt der Zuschauer, wenn Merope gegen ihren eigenen Sohn den Dolch zieht? Gewiss nicht für sich, sondern für den Aegistus, dessen Erhaltung man so sehr wünscht, und für die betrogene Königin, die ihn für den Mörder ihres Sohnes ansieht. Wollen wir aber nur die Unlust über das gegenwärtige Uebel eines andern Mitleiden nennen, so müssen wir nicht den Schrecken, sondern alle übrigen Leidenschaften, die uns von einem andern mitgetheilt werden, von dem eigentlichen Mitleiden unterscheiden.* — Diese Betrachtung habe ich in dem angeführten Beschlusse mit wenigem berührt und daraus zu erklären gesucht, warum uns die traurigen Gemüthsbewegungen auf der Schaubühne so angenehm sind.

* Lessing beweist in seiner Dramaturgie mit dem ihm eigenen philosophischen Scharfsinne, dass Aristoteles nicht Schrecken und Mitleiden, sondern Furcht und Mitleiden gesetzt habe, und nach seiner Erklarung des Aristoteles versteht er unter der Furcht dasjenige, was wir für uns selbst, unter Mitleiden aber dasjenige, was wir für unsern Mitmenschen empfinden. Hierdurch gewinnt man wenigstens so viel, dass der weise Grieche mit sich selbst übereinstimmt, denn dieses sind seine Gedanken, die er verschiedentlich äufsert, dass wir bei einer jeden tragischen Vorstellung Rücksicht auf uns selbst nehmen. Allein ich für meinen Theil leugne diese Rücksicht auf uns selbst. Wenigstens ist sie nicht nothwendig, wenn wir mit andern sympathisiren sollen. Wie oft ist der Bemitleidete nicht in solchen Umstanden, in welche wir schlechterdings nie gerathen können? Dass wir leichter zum Mitleiden bewegt werden, wenn wir in ähnlichen Umstanden sind, ein ähnliches Unglück ausgestanden oder zu befürchten haben, kann zwar nicht geleugnet werden. Allein dieses kommt nicht, wie Aristotelles zu glauben scheint, aus eigensüchtiger Furcht, denn die Eigensucht ist es gewiss nicht, die unser Herz dem Mitleiden aufschliefst. Es ist vielmehr das lebhaftere Selbstgefühl eines ähnlichen Uebels, das unser Mitleiden schärft, indem es uns den Leidenden als desto bedauernswerther betrachten lasst. Aus eben der Ursache sympathisirt auch jedes Thier nur mit dem Geschrei eines Thieres, das von seiner Art ist, indem es mit diesem Laute das innere Leiden, das es selbst zu einer andern Zeit gefühlt hat, jetzt auf das lebhafteste verbindet und mitfühlt. Dieser Gedanke verdiente weiter ausgeführt zu werden, allein es ist hier der Ort dazu nicht.

Die vermischten Empfindungen haben die besondere Eigenschaft, dass sie zwar so sanft nicht sind als das reine Vergnügen, hingegen dringen sie tiefer in das Gemüth ein, und scheinen sich auch länger darin zu erhalten. Was blofs angenehm ist, führt bald eine Sättigung und zuletzt den Ekel mit sich. Unsere Begierde erstreckt sich allezeit weiter als der Genuss, und wenn sie ihre völlige Befriedigung nicht findet, so sehnt sich das Gemüth nach der Veränderung. Hingegen fesselt das Unangenehme, das mit dem Angenehmen vermischt ist, unsere Aufmerksamkeit, und verhindert die allzu frühe Sättigung. Bei dem sinnlichen Geschmacke zeigt die tägliche Erfahrung, dass eine reine Süfsigkeit bald den Ekel nach sich zieht, wenn sie nicht mit etwas reizendem vermengt wird. Allein die Bemerkung ist allgemein, und sie wird auch in Ansehung der Gemüthsbewegungen von der Erfahrung bestätigt. Zorn und Betrübniss sind weit so angenehm nicht, als Scherz und Fröhlichkeit: und dennoch haben sie für einen, der dazu berechtigt zu sein glaubt, einen so unaussprechlichen Reiz, dass mehr als stoische Ueberwindung dazu gehört, sich ihrer zu entschlagen. Den Zornigen ergötzt nichts so sehr, als seine Entrüstung, und wer den Verlust eines Freundes betrauert, begiebt sich in die Einsamkeit, um seiner Betrübniss ungestört froh zu werden. Dass die Betrübniss eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen sei, wird ein jeder einsehen, und von dem Zorne lässt es sich eben so leicht erweisen. Man weifs, dass der Zorn aus der Unlust über eine empfangene Beleidigung, und aus der Begierde sich zu rächen zusammengesetzt ist. Diese Vorstellungen ringen in einem aufgebrachten Gemüthe mit einander, und bringen ganz entgegengesetzte Bewegungen hervor, nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnt. Bald ergiefst sich das Blut in die äufsern Theile des Zornigen, die Augen ragen hervor und werden feurig, das Angesicht roth, er stampft mit den Füfsen, schlägt um sich und tobt wie ein Rasender; dieses sind die Kennzeichen der herrschenden Begierde sich zu rächen. Bald kehrt das Blut zum Herzen zurück, das wilde Feuer der Augen verlischt und sie sinken tief in ihre Höhlen, das Angesicht erblasst und die äufsern Glieder hängen kraftlos zur Erde: dieses sind die untrüglichsten Kennzeichen der herrschenden Unlust über die empfangene Beleidigung. Der Dichter hat diesen Streit der Empfindungen in dem Gemüthe eines Zornigen vortrefflich geschildert:

Jetzo muss er entweder ohnmächtig niedersinken,
Oder sein starrendes Blut muss auf einmal feuriger werden.
Und ihn von neuem gewaltig beleben. Es hub sich, und wurde
Feuriger, und goss sich von hoch aufschwellendem Herzen
In die Mienen empor — — — —
Und er sprang auf, und trat hoch aus seiner Reih' und ergrimmte.

Ist nun der Zorn nicht ohne die Begierde sich zu rächen, so wird das aufgebrachte Gemüth, das in der Hitze des Affects die Rache wie seine Glückseligkeit liebt, sich mit Vergnügen an dieser Vorstellung weiden, und den Gegenerinnerungen der Vernunft schwerlich Gehör geben. Der Zorn gehört also zu den vermischten Empfindungen, und daher kommt der gewaltsame Reiz, den das ergrimmte Gemüth in demselben findet.

Das Unermessliche, das wir zwar als ein Ganzes betrachten, aber nicht umfassen können, erregt gleichfalls eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, die anfangs ein Schauern, und wenn wir es zu betrachten fortfahren, eine Art von Schwindel erregt. Diese Unermesslichkeit mag in einer ausgedehnten oder unausgedehnten, in einer stätigen oder unstätigen Gröfse bestehen, die Empfindung ist in allen diesen Fällen die nämliche. Das grofse Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzählbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die uns ermüdet, ein grofses Genie, grofse Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können: wer kann diese ohne Schauern anblicken, wer ohne angenehmes Schwindeln zu betrachten fortfahren? Diese Empfindung ist von Lust und Unlust zusammengesetzt. Die Gröfse des Gegenstandes gewährt uns Lust, aber unser Unvermögen seine Grenzen zu umfassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reizender macht. Doch ist dieser Unterschied zu bemerken. Wenn der grofse Gegenstand uns bei seiner Unermesslichkeit keine Mannigfaltigkeit zu betrachten darbietet, wie die stille See oder eine unfruchtbare Ebene, die von keinen Gegenständen unterbrochen wird, so verwandelt sich der Schwindel zuletzt in eine Art von Ekel über die Einförmigkeit des Gegenstandes, die Unlust überwiegt, und wir müssen den verwirrten Blick von dem Gegenstande abwenden. Dieses ist der Theorie der Empfindungen vollkommen gemäfs, und die tägliche Erfahrung bestätigt es zur Genüge. Hingegen ist die Unermesslichkeit

des Weltgebäudes, die Gröfse eines bewundernswürdigen Genies, die Gröfse erhabener Tugenden so mannigfaltig als grofs, so vollkommen als mannigfaltig: und die Unlust, die mit ihrer Betrachtung verknüpft ist, gründet sich auf unsere Schwachheit: daher gewähren sie ein unaussprechliches Vergnügen, dessen die Seele nie satt werden kann. Was für selige Empfindungen überraschen uns, wenn wir an die unermessliche Vollkommenheit Gottes denken! Unser Unvermögen begleitet uns zwar auf diesem Fluge, und drückt uns in den Staub zurück: aber die Entzückung über jene Unendlichkeit, und das Missvergnügen über unser eigenes Nichts vermischen sich in eine mehr als wollüstige Empfindung, in ein heiliges Schauern. Nach einer kleinen Erholung wagen wir den zweiten, den dritten Versuch, und die Quelle des Vergnügens ist noch so unerschöpflich als vorhin. Hier mischt sich kein Ekel, keine Unlust von seiten des Gegenstandes in unsere Empfindung, und wir wären glückselig, wenn unser ganzes Leben ein ununterbrochener Versuch, die göttlichen Vollkommenheiten zu begreifen, sein könnte.

Wenn die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit selbst, die von seiten des Gegenstandes über alle Mängel unendlich erhaben ist, dennoch in Ansehung unser von der Unlust über unsere eigene Schwäche unzertrennlich ist, so kann man wohl sicher schliefsen, dass es für eingeschränkte Wesen schlechterdings kein reines Vergnügen gebe. Doch giebt es noch weit weniger ein reines Missvergnügen. Zum reinen Vergnügen ist wenigstens der Gegenstand vorhanden, nothwendig vorhanden: allein der Gegenstand zum unvermischten Missvergnügen ist sogar im Reiche der Möglichkeit nicht anzutreffen, und also ein Unding. Selbst der chimäre Begriff, den man sich von den unvollkommensten Wesen macht, muss einiges Vergnügen gewähren, sonst würden sich unsere Dichter dessen nicht mit so vielem Vortheile bedienen können. Es ist wahr: um unsere Einbildungskraft zu vergnügen, räumen sie ihrem erdichteten Wesen desto mehr Macht und Erkenntniss ein, je höher sie seine moralische Bosheit steigen lassen; allein die Vernunft findet den Contrast lächerlich, und schämt sich der Einbildungskraft, dass sie sich an einer so ungeheuern Vorstellung ergötzen kann.

Alles Böse, das in der Natur anzutreffen ist, das sich nur denken lässt, muss mit etwas gutem vermischt sein. Das vollkommenste Böse würde ein Wesen sein, dem nichts als verneinende Merkmale zukommen,

ein wahres Unding! Wenn nun, wie im vorhergehenden angeführt worden, die bejahenden Merkmale eines Dinges, wenn sie anschauend erkannt werden, allezeit Lust erregen, so kann die Vorstellung keines Wesens, auch in Beziehung auf den Gegenstand betrachtet, blofs unangenehm sein. Die sachlichen Bestimmungen, ohne welche kein Wesen denkbar ist, unterlassen niemals, einen verhältnissmäfsigen Grad der Behaglichkeit zu erregen, wodurch die Vorstellung des Unvollkommenen in der Natur noch weit zusammengesetzter wird. Die positiven Bestimmungen erzeugen ein doppeltes Wohlgefallen, in der doppelten Beziehung auf den Gegenstand und auf das denkende Subject, wovon zu Anfange dieser Abhandlung ausführlich gehandelt worden. Die negativen Bestimmungen hingegen erregen Missfallen in Beziehung auf den Gegenstand, und Wohlgefallen in Beziehung auf den Vorwurf, der sie anschauend erkennt und missbilligt. Alle diese Betrachtungen müssen mit einander verglichen, und gegen einander abgewogen werden, bevor die Seele erkennen kann, ob das Angenehme oder Unangenehme überwiegt. So wundervoll vermischt und in einander verschlungen sind die einfachsten Empfindungen, die uns die Gegenstände der Natur gewähren: und um wie viel mehr müssen sie es werden, wenn man zugleich auf die Nebenbegriffe sieht, die mit jeder Vorstellung, durch die innere Verknüpfung der Dinge sowohl als durch die äufserliche, durch Raum und Zeit, Wirkung und Ursache, Aehnlichkeit und Gegensatz, auf eine unaussprechlich mannigfaltige Weise verbunden sind!

Als ich die *Briefe über die Empfindungen* schrieb, hatte ich zwar von der Natur der vermischten Empfindungen einen leichten Begriff, allein ich sah die erstaunlichen und mannigfaltigen Wirkungen derselben nur wie im Schimmer, bis ich Gelegenheit hatte, zum Behuf der *Bibliothek der schönen Wissenschaften*, das vortreffliche englische Werk vom Erhabenen und Schönen zu lesen.[1] Der Verfasser desselben ist ein grofser Beobachter der Natur. Er häuft Beobachtungen auf Beobachtungen, die alle eben so gründlich als scharfsinnig sind; allein so oft es darauf ankommt, diese Beobachtungen aus der Natur unserer Seele

[1] Hier ist Edmund Burke's Schrift gemeint: *A philosophical inquiry into the origine of our ideas of the sublime and beautiful*. London 1757, welche Mendelssohn in der *Bibliothek der schönen Wissenschaften* Bd. 3, Stück 2 (Jahrg. 1758) einer eben so scharfen als feinsinnigen Kritik unterzogen hat, die wir in diesem Bande mit aufgenommen haben.

zu erklären, so zeigt sich seine Schwäche. Man sieht, dass ihm die Seelenlehre der deutschen Weltweisen unbekannt gewesen, und die blofse Erfahrung war nicht hinreichend, ihn diese tiefsinnigen Lehren im Zusammenhange sehen zu lassen. Er sah den Grundsatz, dass die anschauende Erkenntniss der Vollkommenheit Lust gewährt, für eine blofse Hypothese an, und die mindeste Erfahrung, die der Hypothese zu widersprechen schien, war ihm Grund genug, sie zu verwerfen. Wer aber überzeugt ist, dass dieses Grundgesetz der Empfindungen keine Hypothese, sondern eine ausgemachte und unumstöfsliche Wahrheit sei, der lässt sich keine Erfahrung irren, sie mag noch so sehr das Gegentheil darzuthun scheinen. Er denkt der Sache weiter nach, und findet zwischen Vernunft und Erfahrung die allergenaueste Verwandtschaft, die oft nur schwer zu finden, aber doch allezeit vorhanden ist. Ich schmeichle mir keineswegs, hier von allen Erfahrungen des Engländers psychologischen Grund angegeben zu haben. Unsere Empfindungen haben solche Tiefen, dahin mein Auge zu dringen viel zu blöde ist. Ich wünsche vielmehr durch meinen Versuch einen philosophischen Kopf zu dieser würdigen Untersuchung aufgemuntert zu haben. Mein Freund[1] ist der Welt eine Uebersetzung des englischen Werks nebst seinen Zusätzen und Anmerkungen, die er versprochen, noch schuldig. O dass er meinen Wunsch erfüllte!

Bei der erstaunlichen Vermischung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die unendlich feiner durch einander verschlungen sind, als das zarteste Gewebe von Fasern im menschlichen Leibe, muss man sich billig über die Weltweisen wundern, welche die Summen der angenehmen und unangenehmen Empfindungen im menschlichen Leben haben berechnen und mit einander vergleichen wollen. Der Verfasser[2] des Versuchs über die moralische Weltweisheit* hat sich diese Berechnung sehr leicht vorgestellt. Das Product der Stärke einer angenehmen Empfindung in ihrer Dauer nennt er den Moment der Glückseligkeit des Menschen. Von dieser Summe zieht er die Summe der Momente der

* *Essai de Philosophie morale*

[1] Thatsächlich hatte Lessing die Absicht, diese Schrift zu übersetzen und zu commentiren.

[2] Maupertuis, Präsident der Berliner Akademie.

unangenehmen Empfindungen ab, u. s. w. Ich habe jetzt das Werkchen nicht zur Hand, in welchem diese Berechnung zu Grunde gelegt wird. Wo ich mich aber recht erinnere, so kann nichts unüberlegter sein, als dieser Einfall. Zwei Voraussetzungen, ohne welche der Einfall nicht stattfindet, sind beide sowohl der Vernunft, als der Erfahrung zuwider. Man muss erstlich annehmen, dass unsere Empfindungen entweder reine Lust oder reine Unlust seien, und zweitens, dass jede Unlust die Summe der Glückseligkeit schlechterdings vermindere. Wird es noch nöthig sein, diese Chimären zu widerlegen?

Einige von diesen Weltweisen, die sich auf das Mafs und Gewicht der Empfindungen verstehen wollen, haben den Einfall gebilligt, dass in der Welt mehr Unglück als Glück sein müsse, weil man mehr weinen als lachen hört. — Diesen Gedanken im Ernste zu behaupten, muss man in seinem Leben mehr gelacht, als nachgedacht haben. Es ist falsch, dass das Weinen immer ein Kennzeichen des Unglücks, und eben so falsch, dass das Lachen immer ein Kennzeichen des Glücks sei. Diese beiden Bewegungen scheinen sich, dem Anblicke nach, schnurstracks entgegengesetzt zu sein; und gleichwohl sind sie in der Natur vollkommen einerlei Ursprungs, so wie das Schwarze und Weifse einander entgegen gesetzt zu sein scheinen, und in der Natur sehr nahe verwandt sind. Dieses ist bei allen Phänomenen sehr gewöhnlich; und da die Gemüthsbewegungen Phänomene sind, so muss man sich nicht wundern, wenn bei ihnen eben so wenig der Schluss von der Erscheinung auf die Wahrheit gezogen werden kann.

Das Weinen ist eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, und entspringt aus der anschauenden Erkenntniss des Contrasts zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die uns beide sehr nahe gehen. Daher weinen wir, wenn wir Mitleiden fühlen; denn das Mitleiden selbst gründet sich auf den Contrast zwischen den moralischen Vollkommenheiten und physischen Unvollkommenheiten einer Person. Daher weinen wir, wenn wir jetzt glücklich sind und uns an unser voriges Unglück lebhaft erinnern, und dieses sind Freudenthränen; oder wenn wir unglücklich sind und uns des vorigen Glücks erinnern, welches eigentlich die Thränen sind, die unsere Weltweisen für Kennzeichen des Unglücks halten. Allein wie falsch! Wenn die Unlust über das gegenwärtige Unglück so grofs und so lebhaft ist, dass sie in der Seele

herrscht und alle Nebenbegriffe unterdrückt, so sind unsere Augen trocken; wir stehen mit versteinerten Blicken da, und können nicht weinen.* Alsdann erst, wenn die Nebenbegriffe in der Seele wiederum erwachen, wenn wir unser gegenwärtiges Unglück mit vergangenem Glücke vergleichen können, so werden wir wehmüthig; das Herz wird leichter, und das starre Auge erweicht zu wollüstigen Thränen, die dem Betrübten angenehmer sind, als die reizendste Sinnenlust. Braucht es mehr, um zu beweisen, dass das Weinen eine aus Lust und Unlust vermischte Empfindung sei, und dass man alsdann nicht allemal unglücklich ist, wenn man es kann zu Thränen kommen lassen?

Eben so wenig ist das Lachen ein untrügliches Kennzeichen des Glückes. Es gründet sich vielmehr, eben sowohl als das Weinen, auf einen Contrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur dass dieser Contrast von keiner Wichtigkeit sein und uns nicht sehr nahe angehen muss, wenn er lächerlich sein soll. Die Thorheiten der Menschen, die wichtige Folgen haben, erregen mitleidige Zähren; die aber ohne Gefahr sind, machen sie blofs lächerlich. Man nennt einen solchen Contrast eine Ungereimtheit, und sagt daher, ein jedes Lächerliche setze eine Ungereimtheit zum voraus. Ein jeder Mangel der Uebereinstimmung zwischen Mittel und Absicht, Ursache und Wirkung, zwischen dem Charakter eines Menschen und seinem Betragen, zwischen den Gedanken und der Art, wie sie ausgedrückt werden, überhaupt ein jeder Gegensatz des Grofsen, Ehrwürdigen, Prächtigen und Vielbedeutenden, neben dem Geringschätzigen, Verächtlichen und Kleinen, dessen Folgen uns in keine Verlegenheit setzen, ist lächerlich. Jener Weltweise, der in dem prächtigen ägyptischen Tempel die erhabene Gottheit suchte, und auf dem Altare einen Affen erblickte, dem zu Ehren man dieses stolze Gebäude aufgeführt hatte, wird vermuthlich in der ersten Bewegung haben lachen müssen. Aber bald wird er die traurigen Folgen dieser viehischen Unwissenheit bedacht haben, und sodann wird ihm der Gegenstand mehr abscheulich als lächerlich gewesen sein. Der Zuschauer lacht über die Tücke des Tartüffe sowohl, als über die Einfalt des Orgon, so lange beide noch von keinen gefährlichen Folgen zu

* Quin ipsa tanti pervicax clades mali
Siccavit oculos: quodque in extremis solet,
Periere lacrimae. An. Sen. Oed. Act I

sein scheinen. Sobald man aber den Betrüger in seinem völligen Lichte und den Betrogenen in Gefahr sieht, so verwandelt sich die lachende Laune in Abscheu und Mitleiden. — Derselbe Umstand kann diesem lächerlich scheinen, und jenen betrüben, nachdem sie an dem Schicksale dessen, den es betrifft, mehr oder weniger Antheil nehmen. Die Thorheiten unserer Freunde sind uns gemeiniglich verdrieſslich, der Feinde angenehm, und gleichgültiger Personen lächerlich. Es ist also das Lachen eine besondere Bewegung, die eine gewisse Art von vermischter Empfindung begleitet, an und für sich aber zu unserer Glückseligkeit so wenig nothwendig, als die schauernde Empfindung beim Anblicke des unermesslich Groſsen. Der Weltweise, der über die Thorheit der Menschen geweint, war vielleicht glückseliger, als der darüber beständig gelacht hat.

Diese falschen Begriffe von dem Maſse der Glückseligkeit, so wie verschiedene andere Irrthümer in der theoretischen Weltweisheit, sind die Früchte des geläuterten Epikurismus, den einige Weltweise wieder aus dem Staube hervorgezogen. Man setzt das höchste Gut, den letzten Endzweck aller unserer Wünsche, in welchen sich alle unsere Neigungen, Verlangen, Begierden und Leidenschaften endlich auflösen, in die angenehme Empfindung, statt dass man ihn weiter zurückführen, und entweder mit dem Stoiker in der Uebereinstimmung mit der Natur, oder mit den neuern Weltweisen in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit suchen sollte. Freilich ist jede gute That, jede tugendhafte Handlung mit einer seligen Empfindung verknüpft, die süſser ist, als alle sinnliche Wollust. In der ausübenden Sittenlehre kann man also den Grundsatz von der angenehmen Empfindung ohne Gefahr dulden, und sogar vermittelst desselben bei einem Menschen die Liebe zur Tugend erregen, indem man sein Gefühl schärft und der höhern Wollust fähig macht, die er nirgends anders als in der Ausübung des Guten findet. Aber in die Theorie muss man ihn nicht hinübertragen, wo kein falscher Grundsatz ohne falsche Folgen sein kann. Unsere Weltweisen beweisen unumstöſslich, und ich habe solches auch in den *Briefen über die Empfindungen* dargethan, dass die Kraft unserer Seele, eines jeden Geistes überhaupt, ursprünglich auf das Gute und Vollkommene gerichtet sei, und dass die Wahl eines freien Geistes unmöglich einen andern zureichenden Grund haben könne, als die Vollkommenheit. Da nun die

Vollkommenheit das einzige ist, was mit der Natur eines freien Wesens übereinkommt, so ist es einerlei, ob man das höchste Gut, das *primum naturale*, wohin alle unsere Wünsche abzielen, in die Vollkommenheit, oder in die Uebereinstimmung mit unserer Natur setzen will: nur hat man sich, um allem Missverständnisse vorzubeugen, wohl zu erklären, was man unter dieser Uebereinstimmung mit der Natur versteht.

Was die angenehme Empfindung betrifft, so ist sie eine Wirkung der Vollkommenheit, eine Gabe des Himmels, die von der Erkenntniss und von der Wahl des Guten unzertrennlich ist: allein sie lässt sich zergliedern, und in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit auflösen. Die angenehme Empfindung ist in der Seele nichts anderes, als das klare, aber undeutliche Anschauen der Vollkommenheit, und in so weit sie von einer sinnlichen Lust, von einer Behaglichkeit des Leibes oder harmonischen Spannung der Nervenfäserchen begleitet wird, geniefst die Seele auch eines sinnlichen, aber undeutlichen Anschauens von der Vollkommenheit ihres Körpers. Ich habe dieses in dem zehnten Briefe über die Empfindungen aufser Zweifel gesetzt. Daraus folgt nun ganz unwiderlegbar, dass alles zuletzt auf den ursprünglichen Trieb zur Vollkommenheit hinauskommen muss: denn man schmeichelt sich vergebens, auf den letzten Grund der Dinge gekommen zu sein, wenn man nicht bis zu ihrem Wesen hinaufgestiegen ist. Da nun die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung, in dem Wesen eines Geistes unmittelbar begründet ist, so muss auch die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung, der höchste Grund aller freien Handlungen, das heifst das höchste Gut, genannt werden.

Die keinen philosophischen Grundsatz gern unangefochten lassen, mögen uns immer vorwerfen, wir machten auf solche Weise den Menschen zu einem eigennützigen Geschöpfe, indem wir alles auf ihn selbst und seine Vollkommenheit zurückweisen. Ein Vernünftiger lacht nur über diesen Vorwurf. Es ist die nämliche Grille einiger Schwärmer, die sich ein Gewissen machen, in der Liebe zu Gott Vergnügen zu finden, weil sie das höchste Wesen eigennützig zu lieben fürchten. Man muss weder wissen, was Liebe, noch was Eigennutz ist, wenn man diesen Einfall billigt. Wie? liebe ich meinen Freund eigennützig, wenn ich sein Wohlsein als das meinige betrachte, wenn ich alles Gute, das ihm widerfährt, mit solchen Augen ansehe, als wenn es mir selbst wider-

führe? handle ich eigensüchtig gegen mein Vaterland, wenn ich seinen Wohlstand als einen Theil meiner Glückseligkeit betrachte, und in seiner Vollkommenheit die meinige zu befördern suche? — Oder glaubt man, der Grundsatz der Vollkommenheit erlaube mir, mich in meinem eigenen Bezirke einzuschliefsen und alles umher in eine traurige Wüstenei zu verwandeln, wenn ich nur meine eigene Vollkommenheit befördere? Welche Chimäre! Als wäre eine Welt möglich, in welcher sich ein denkendes Wesen isoliren könnte, oder als könnte ein denkendes Geschöpf, das sich aus aller Verbindung reifst und in sich selbst einschliefst, auch in sich selbst vollkommen, in sich selbst glücklich sein! Als wenn das Wohl meiner Nebengeschöpfe befördern, Gott nachahmen, und alles, was um mich ist, so viel ich kann und vermag, vollkommener machen, als wenn die Fertigkeit in der Ausübung des Guten, lieben und geliebt werden, Wolthun, Grofsmuth üben, Gerechtigkeit handhaben, Freiheit und Tugend beschützen nicht die seligste Vollkommenheit eines denkenden Geschöpfs wäre! Als wenn die wahre Liebe zur Vollkommenheit, neidisch, unmilde, menschenfeindlich und so schadenfroh sein könnte, als die Hab- und Ehrsucht! Diese sind eigensüchtig, denn in der Eigensucht besteht ihr Vorzug. Sie würden sich schwächen, wenn sie sich mittheilten, wie die Wärme bei verloschener Flamme sich schwächt, wenn sie in die umstehenden Gegenstände überfliefst. Allein die wahre Vollkommenheit ist eine lebendige Flamme, die immer um sich greift und immer stärker wird, je mehr sie um sich greifen kann. Die Neigung, sich mitzutheilen und das Gute, das man geniefst, zu vervielfältigen, ist der Seele so eingepflanzt, als der Trieb, sich zu erhalten. Wir werden vollkommener, wenn alles, was uns umgiebt, vollkommen ist; wir werden glückseliger, wenn wir alles, was um uns ist, glückselig machen können.

Es kann keine Liebe, keine Freundschaft ohne die mildthätige Vervielfältigung seiner selbst bestehen. Die Liebe ist eine Bereitwilligkeit, sich an eines andern Glückseligkeit zu vergnügen, das heifst, wenn man die Begriffe der Glückseligkeit und des Vergnügens in ihre Elemente auflöst, den Fortschritt eines andern zu einer höhern Vollkommenheit als eine Vermehrung unserer eigenen Vollkommenheit, und umgekehrt den Uebergang eines andern zur Unvollkommenheit als unsere eigene Verschlimmerung zu betrachten. Bei der allgemeinen Menschenliebe

findet dieses in einem geringern Grade statt; allein bei der Freundschaft wächst diese Bereitwilligkeit bis zur Neigung, uns völlig an die Stelle unsers Freundes zu setzen, und alles, was ihn betrifft, so zu fühlen, als wenn es uns selbst beträfe. — Ajax fragt den Achilles beim Philostratus, welche Heldenthaten für ihn mit der meisten Gefahr verknüpft gewesen? — Die ich für meine Freunde unternommen, sprach er. Aber welche, fuhr Ajax fort, sind dir am leichtesten angekommen? Eben dieselben, versetzte Achilles. Jener fragt weiter: welche Wunde hat dir die heftigsten Schmerzen verursacht? — Die mir Hektor beigebracht, war Achilles Antwort. Hektor? erwiederte Ajax, so viel ich weifs, hat dir dieser niemals eine Wunde beigebracht. O ja! sprach Achilles, die allertödtlichste, denn er hat meinen Freund Patroklus getödtet.

Weit gefehlt, dass der Grundsatz der Vollkommenheit das gegenseitige Interesse moralischer Wesen aufheben, oder nur im geringsten schwächen sollte; er ist vielmehr die Quelle der allgemeinen Sympathie, dieser Verbrüderung der Geister, wenn man mir diesen Ausdruck erlaubt, die ihr eigenes und gemeinsames Interesse dergestalt in einander verschlingt, dass sie ohne Vernichtung nicht mehr getrennt werden können. Es kann kein lebloses Ding vollkommen werden, ohne dass dadurch im Reiche der Geister ein Element der Glückseligkeit hervorgebracht würde; und dieses Element vervielfältigt sich durch die Theilnahme bis in's unendliche, und entzündet sich selbst, je mehr es andere entzündet. Denn wenn das Wesen eines Geistes im Denken und Wollen besteht, so muss er selbst desto vollkommener werden, je vollkommener seine Begriffe und die Gegenstände sind, die er sich vorstellt; und seine Glückseligkeit wächst mit der Menge und Gröfse der Vollkommenheit, die er durch seinen freien Willen hervorgebracht oder befördert hat. In der weisen und eintrachtsvollen Regierung Gottes wird die Absicht im allerhöchsten Grade erreicht, nach welcher die menschliche Politik ringt: dass nämlich jedes Mitglied das gemeinsame Beste befördere, indem es an seinem eigenen Wohlsein arbeitet; denn kein verständiges Wesen kann seine wahre Glückseligkeit befördern, ohne ein Wohlthäter der ganzen Schöpfung zu werden; so genau, so unzertrennlich hängt in dem Staate Gottes das besondere und allgemeine Interesse zusammen.

Und die Rebellen in diesem Staate können dem Schicksale nicht entgehen, das ihnen in der menschlichen Regierung allezeit zu wün-

schen wäre. Indem sie durch ein übelverstandenes Interesse ihr eigensüchtiges Wesen vom Ganzen ablösen, und die Bande der allgemeinen Verwandtschaft ihrerseits trennen, so werden sie Zerstörer ihrer eigenen Glückseligkeit, und auf diese moralische Trennung erfolgt der moralische Tod. Man betrachte den Zustand einer Seele, in welcher folgende Gedanken aufsteigen können:

O hemme nicht, Natur!
Den Lauf der wilden Fluth! Lass Ordnung sterben.
Und diese Welt nicht länger eine Bühne sein,
Wo Zwietracht ihre Roll' so schleppend spielt;
Ein Geist des erstgebornen Kains herrsche
In aller Busen, sporne jedes Herz
Zur Blutbegier. Zum Schluss des grausen Auftritts
Begrabe Finsterniss die letzten Leichen!*

Und gleichwohl ist der Elende, der sich selbst alles ist, auf dem Wege zu dieser entsetzlichen Verwünschung. Man gebe ihm das, wohin er es zu bringen strebt, das Vermögen, sich völlig abzusondern, so wird er alle Flüche des rasenden Northumberland mit kaltem Blute wiederholen, und zuletzt nur das kurze Stofsgebetlein jenes Sklaven hinzuthun:

Unum me surripe morti!

Wer sieht aber nicht, dass dieser Hass gegen alle Creaturen, so wenig als der Selbsthass, mit dem wahren Geiste der Vollkommenheit bestehen könne? Dieses allgemeine Gesetz, dieser Nerv der Glückseligkeit läuft durch alle Theile der Schöpfung, blüht in der Rose, regt sich im Wurme, und denkt, will und fühlt sich selig im Menschen. In der Vollkommenheit besteht das Wesen Gottes; sie ist der Plan der Schöpfung, die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Begebenheiten, das Ziel aller unserer Begierden und Wünsche, die Richtschnur unsers Thuns und Lassens: sie ist der höchste Grundsatz in der Sittenlehre, in der Politik, und in den Künsten und Wissenschaften des Vergnügens. Sie ist die Sonne in dem Systeme der Wissenschaften, ohne welche alles in Nacht und Verwirrung zurückfällt.

* Shakespeare.

Als man noch in der Weltweisheit zu jeder Erscheinung ein besonderes Princip aufzusuchen pflegte, glaubte man auch, die moralischen Erscheinungen, die sich so oft widersprechen, nicht anders erklären zu können, als wenn man dem Menschen zwei Seelen zueignet, davon ihn die eine zum Guten, die andere aber zum Bösen anreizt. Diese mussten, wie die beiden Götter des Zoroaster, beständig mit einander um die Herrschaft ringen, und, nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnt, eben denselben Menschen bald zur Tugend, bald zum Laster antreiben. Verschiedene Weltweise, die die Unmöglichkeit eines vollkommen bösen Gottes wohl eingesehen, glaubten dennoch, eine vollkommen böse Seele annehmen zu können, um dadurch den Ursprung des moralischen Uebels zu erklären. Ich weiß nicht, ob man den Xenophon zu diesen Weltweisen rechnen soll, oder ob es sein Ernst nicht ist, wenn er den reuevollen Araspes, der sich gleichsam wider seinen Willen von einer sträflichen Liebe hat besiegen lassen, zum Cyrus sagen lässt: „Mein König! jetzt bin ich völlig überzeugt, dass ich zwei ganz verschiedene Seelen in mir habe. Diese philosophische Lehre hat mich der arge Sophist, die Liebe, gelehrt. Man kann unmöglich glauben, dass eine und eben dieselbe Seele zugleich gut und böse, tugendsam und lasterhaft, und also sich selbst widersprechend sein sollte. Nein! es müssen ihrer zwei sein. Wenn die gute Seele herrscht, so handeln wir rechtschaffen, herrscht aber die böse, so handeln wir niederträchtig. Dieses habe ich erfahren. Als ich wider meine Pflicht das Gift der verbotenen Liebe einsaugte und im Begriffe war, Gewaltthätigkeiten auszuüben, da spielte die böse Seele völlig den Meister in mir. Durch deinen Beistand, mein König! ist die gute Seele nun wieder emporgekommen. Ich bin nicht der vorige Mensch mehr. Ich habe ganz andere Sinne, eine andere Vernunft, einen andern Willen. Ich bin frei, und entferne mich gerne von dem Gegenstande, den ich vorhin schwerer als mein Leben verlassen konnte.“

Dieser arge Sophist hat dem Araspes eine sehr wichtige Wahrheit gelehrt, denn dieser Held hatte einige Zeit vorher wider Cyrus behauptet, der Wille wäre in Ansehung der Liebe und des Hasses vollkommen frei; und wer den festen Entschluss gefasst hat, nicht zu lieben, litte nicht die geringste Gefahr, wenn er mit einer Schönheit umgeht, und ihr freundschaftliche Gefälligkeiten erzeigt. Da diese sinnreiche Erdichtung

sehr bequem ist, die Lehre von der mittelbaren und unmittelbaren Freiheit in's Licht zu setzen, so erlaube man mir, einen Theil der Unterredung des ARASPES mit dem CYRUS anzuführen. CYRUS wollte die schöne Gefangene nicht sehen, deren Reize ARASPES so sehr erhob, und je beredter der junge Held war, die Neugierde des Prinzen zu erregen, desto weniger konnte er ihn bewegen, eine so aufserordentliche Schönheit zu betrachten. „Wie?" sprach ARASPES voller Verwunderung) „sie nicht sehen! da ihre Schönheit alles übertrifft, was du je gesehen hast!"

„Eben desswegen," versetzte der Prinz, „will ich ihr ausweichen. Sollte ich mich durch den blofsen Bericht von ihrer Schönheit so bezaubern lassen, dass ich der Begierde, sie zu sehen, nachgeben müsste, so würde mich vermuthlich ihr Anblick noch mehr bezaubern. Ich müsste sie alsdann öfter und öfter besuchen, und endlich bliebe mir keine Zeit mehr zu meinen nöthigsten Geschäften. Das sicherste Mittel, sich vor dem Feuer zu hüten, ist die Entfernung."

„Du scherzest, mein Prinz!" erwiederte ARASPES. „Ein schönes Gesicht hat so viel Gewalt nicht, dass es den Willen selbst beherrschen, und den Menschen zwingen könnte, seine Pflichten hintanzusetzen. Die Liebe hat keineswegs die Natur des Feuers, denn das Feuer verbrennt alle verbrennlichen Dinge ohne Unterschied; aber die Liebe entzündet nur die, die entzündet sein wollen. Wir sehen, dass wir in gewissen Fällen die völlige Gewalt über unsere Neigungen haben, und wenn wir sie in gewissen Fällen haben, so müssen wir sie in allen haben können. Wir wollen uns in unsere Blutsfreunde und Verwandten nicht verlieben, und wir thun es auch nicht. Die Gesetze verbieten es uns. Würden diese Gesetze nicht so unbillig, als vergeblich sein, wenn sie uns eine Sache vorschrieben, die nicht in unserer Gewalt steht, in Ansehung welcher unser Wille nicht frei ist?"

„Das folgt nicht", antwortete CYRUS. „Es steht zwar bei uns, ob wir anfangen wollen zu lieben, aber ob wir aufhören wollen, steht selten in unserer Macht. Wir haben eine unmittelbare Freiheit zu wollen, was uns gut dünkt, und wir Betrogene! glauben auch schlechterdings die Freiheit zu haben, das gut zu finden, was wir wollen. Nein, ARASPES! von dieser Seite ist unsere Macht eingeschränkt. Wir müssen den ersten Eindruck fliehen, oder es ist um unsere Freiheit geschehen. Hast du nicht Beispiele gesehen, dass Leute, bevor sie liebten, sehr viel auf ihre

Freiheit hielten und hernach gezwungen waren, kriechende Sklavendienste zu thun? Eiserne oder demantene Ketten hätten sie nicht fester binden können, als die Fessel der Liebe."

„O ja!" versetzte Araspes, „solche Elende habe ich oft winseln hören, die, wenn man ihren Klagen glaubt, in der That elende Leute und ohne Hilfe verloren sind. Du kannst sie eben so jämmerlich über das Leben selbst klagen hören. Allein es stehen ihnen so viele Thüren offen, aus diesem Leben zu kommen, und sie gehen dennoch nicht und bleiben lieber, wo sie sind. Eben so viele Wege haben sie, ihrer eingebildeten Knechtschaft zu entkommen, und sie wollen sich lieber beklagen. Diese Knechte der Liebe werden oft so schamlos, dass sie, unter dem Vorwande eines unwiderstehlichen Zwanges, sich eines andern Bett gelüsten lassen. Allein was thun die Gesetze? Werden sie etwa weniger als andere Räuber bestraft, weil sie ihre Knechtschaft und ihren schuldigen Gehorsam gegen ihren Tyrannen vorschützen? Oder du selbst, Cyrus! würdest du je aus dieser Ursache ein solches Verbrechen verzeihen? Nein, mein Prinz! die Schönheit ist aufser Schuld, denn es steht keineswegs bei ihr, uns zu irgend einer Unart zu zwingen. Die Wollüstlinge zwingen sich selbst, aus eigenem Triebe, und schieben die Last auf die Liebe. Ein rechtschaffener und tugendhafter Mann kann alles, was schön ist, lieben und bewundern, ohne die Schranken des Wohlanstandes und der Rechtschaffenheit im geringsten zu überschreiten. Was hat ein Mann von deiner Tugend, o Cyrus! zu besorgen? Welche Versuchung hast du zu fürchten? — Du siehst, mein Prinz! ich bin noch vollkommen bei mir selbst, ob ich gleich die gefangene Fürstin gesehen. Ich habe sogar mit ihr gesprochen, ich habe ihren Verstand und ihr edles Betragen so sehr bewundert, als ihre Schönheit; aber desswegen bin ich noch immer, wer ich war, und du sollst mich allezeit noch immer so getreu finden, als ich jemals gewesen.

„Gut," sprach der König, „bleibe nur immer dir selbst gleich. Ich trage dir hiermit die Sorge für diese vornehme Gefangene auf. Nimm sie in deinen Schutz, und lasse sie ihren harten Stand so wenig empfinden, als möglich ist. Sie verdient durch ihre Eigenschaften eine grofsmüthige Begegnung, und ihre Person kann uns vielleicht in diesem Kriege von grofser Wichtigkeit sein."

Araspes übernahm das Amt mit Vergnügen. Er besuchte die un-

vergleichliche Panthea täglich, und trug alle mögliche Sorge für ihre Bedienung. Der Ausgang dieser Geschichte ist bekannt. Die vortrefflichen Eigenschaften dieser beiden Personen und ihr täglicher Umgang machte sie zu Freunden. Die Freundschaft des Araspes verwandelte sich nach und nach in die heftigste Liebe, und als die tugendhafte eines Tages seinen Antrag mit Bescheidenheit und freundschaftlichen Vermahnungen abwies, ging er in seiner Liebeswuth so weit, dass sie eine von ihren Sklavinnen zum Könige schicken musste. Der König liefs den Araspes vor sich kommen und ging mit ihm in ein Nebenzelt allein. Man kann sich leicht vorstellen, wie beschämt und mit niedergeschlagenen Blicken Araspes unter die Augen des Cyrus getreten sein muss. Der König hatte Mitleiden mit ihm und sprach ihm Trost ein. Er gab sich selbst die Schuld, dass er einem jungen Helden einen so gefährlichen Posten aufgetragen, da er doch die Gefahr sehr wohl eingesehen hätte. Araspes dankte dem Könige für sein grofsmüthiges Mitleiden, das man sonst einem Schuldigen zu versagen pflegt, und hierauf folgten seine Betrachtungen über die Natur der Seele, die man oben gelesen.

Man sieht, dass Araspes die Lection, die ihm die Liebe gegeben, falsch verstanden hat. Der Sophist lehrte ihn nur, dass unsere Vernunft in uns selbst nicht allezeit den Meister spiele, dass der praktische Wille, der Entschluss, der in Thaten ausbricht, nicht schlechterdings von dem Urtheile des Verstandes abhänge, und dass vielmehr etwas in der Seele sein müsse, welches in gewissen Fällen mächtiger als die Vernunft werden, und den steifen Nacken des Weisen selbst in sein Joch beugen könne. Dieses Etwas hätte Araspes in der Seele selbst aufsuchen, aber nicht zu einem besondern Wesen, zu einer zweiten Seele machen sollen. Und wie fiel er darauf, es eine böse Seele zu nennen? Eine glücklichere Erfahrung hätte ihm lehren können, dass die erlaubte, dass die tugendhafte Liebe selbst nach den nämlichen Gesetzen wirke und also unmöglich von einem andern Princip herkommen könne. Man könnte mit eben dem Fuge sagen: es gäbe zwei Sonnen, eine brennt und die andere erwärmt.

Plato suchte einen andern Ausweg aus diesem Labyrinthe. Da er sehr wohl einsah, dass wir das Böse niemals als Böses, sondern blofs unter dem Scheine des Guten wollen können, so schloss er, dass der Grund des moralischen Uebels allezeit ein Mangel an Einsicht sein müsse.

Die Leidenschaften, spricht er, können uns nicht besiegen, denn sie zwingen nicht, sondern überreden. Sie müssen uns das, wozu sie uns verführen wollen, als gut einbilden, sie müssen unsere Erkenntniss täuschen, ehe sie den Willen lenken können. Er hebt sogar den Unterschied zwischen dem Guten und dem Angenehmen, dem Bösen und dem Unangenehmen auf. Wenn das Gute ja zuweilen unangenehm und das Böse angenehm scheint, so sieht man, seiner Meinung nach, blofs auf das Gegenwärtige. Sobald man aber die Zukunft mit in Erwägung zieht, so muss das unangenehme Gute in der Folge desto angenehmer, und das angenehme Böse in der Folge desto unangenehmer werden. Man hat also, sagt Plato, viererlei zu unterscheiden: erstens das schlechterdings Angenehme, zweitens das schlechterdings Unangenehme, drittens das Angenehme, das in der Folge unangenehm, und viertens das Unangenehme, das in der Folge angenehm sein wird. In Ansehung der ersten beiden findet keine Verführung der Leidenschaften statt, denn die allervernünftigste Leidenschaft kann das schlechterdings Unangenehme nicht angenehm machen; blofs in Ansehung der beiden letztern können wir uns betrügen, wenn wir die gegenwärtige Lust gegen die zukünftige Unlust, oder die gegenwärtige Unlust gegen die zukünftige Lust falsch berechnen, und auf der unrechten Schale das Uebergewicht zu finden glauben. In dieser irrigen Berechnung liegt also der Grund alles moralischen Uebels, und ein jeder Schuldfehler setzt einen Erkenntnissfehler voraus. Plato schliefst hieraus, dass die Tugend eine Wissenschaft sei, und wie andere Wissenschaften erlernt werden könne.[1]

Auf diese Theorie haben die Neuern ihre Lehre von den Fertigkeiten und von dem Unterschiede zwischen der speculativen und pragmatischen Erkenntniss gebaut. Eine jede Einsicht, die in das Begehrungsvermögen übergeht und eine Begierde oder Verabscheuung bewirkt, nennt man eine wirksame oder pragmatische Erkenntniss; die aber in das Begehrungsvermögen keinen merklichen Einfluss hat, wird eine unwirksame oder speculative Erkenntniss genannt. Die wirksame Erkenntniss ist eine thätige Triebfeder der Seele, die, wenn sie keinen Wider-

[1] Diese ganze Lehre von den Lust- und Unlustgefühlen in ihrem Verhältnisse zum Begriffe des Guten und der Tugend ist von Plato am eingehendsten in *„Philebus“* behandelt worden.

stand findet, ihre bestimmte Wirkung unfehlbar hervorbringt. Wenn entgegengesetzte Triebfedern der Seele mit einander streiten und sich einander das Gleichgewicht halten, so verlieren sie beiderseits ihre Thätigkeit, und die Seele geräth in den Zustand der Gleichgiltigkeit. Sind aber die Triebfedern auf der einen Seite mächtiger, so neigt sich die Seele auf die Seite der Uebermacht und vollbringt oder unterlässt eine Handlung, nachdem die Triebe für oder wider dieselbe mächtiger in sie gewirkt haben. Man nennt die Kraft der Erkenntniss, die wirklich zur Ausübung kommt, nach der Analogie der Benennungen in der Mechanik, eine lebendige Kraft; die aber durch den Widerstand in ihrer Thätigkeit gehemmt wird, nennt man eine todte Kraft. Alles dieses kann von selbst, vermöge der Natur unserer Seele, in dem Gemüthe vorgehen, ohne dass sich die Seele nothwendig dieser gegenseitigen Berechnung bewusst sein müsste. Sie fühlt einen Trieb, etwas zu thun oder zu lassen, sie fühlt auch den Widerstand der entgegengesetzten Begierden und Verabscheuungen, und entschliefst sich, das zu thun, wozu sie den mächtigsten Reiz verspürt. Wenn aber die wirksame Erkenntniss deutlich ist, so werden ihre Wirkungen in das Begehrungsvermögen Beweggründe genannt. Diese Beweggründe haben in der Ausübung nicht selten sowohl mit entgegengesetzten Beweggründen, als mit dunkeln Neigungen, die wir Triebfedern der Seele genannt haben, zu kämpfen. Das Vermögen der Seele, die Beweggründe für und wider eine Handlung zu vergleichen, und sich nach dem Resultate dieser Vergleichung zu entschliefsen, wird die Freiheit genannt.

Diese Unterscheidungen geben uns einiges Licht, allein sie heben die Schwierigkeiten nicht alle. Es giebt eine wirksame und auch eine unwirksame Erkenntniss? Gut! Woher kommt es aber, dass die deutliche Einsicht der Vernunft mehrentheils so wirksam nicht ist, als die undeutliche Erkenntniss der Sinne? Warum sind die Triebfedern so oft mächtiger, als die Beweggründe? — Ferner, was thun die Fertigkeiten zur Sache? Wie kann eine speculative Erkenntniss durch anhaltende Uebung pragmatischer, eine todte Kraft durch die Fertigkeit zu einer lebendigen Kraft werden?

Diesen Schwierigkeiten abzuhelfen, werde ich einen Schritt wagen, der nicht ohne Gefahr ist. Ich werde suchen, die Gewalt der Triebfedern, vermittelst einer Hypothese, mathematisch zu bestimmen und aus

dieser genauern Bestimmung eine Menge von psychologischen Erscheinungen zu erklären, die für viele Weltweise ein Stein des Anstofses gewesen sind. Ist meine Hypothese falsch, so kann sie doch wenigstens den Weg zur Wahrheit bahnen.

Eine Vorstellung oder Erkenntniss ist wirksam, in so weit sie uns eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit darbietet. Hieran ist kein Zweifel mehr, allein ich gehe weiter. Der Grad dieser Wirksamkeit muss sich verhalten: erstens wie der Grad der Vollkommenheit. Je gröfser eine Vollkommenheit ist, desto angenehmer ist uns die anschauende Erkenntniss derselben, desto mächtiger ist auch der Trieb, ihrer habhaft zu werden. Ferner zweitens wie der Grad unserer Erkenntniss. Je deutlicher, gewisser, wahrer u. s. w. unsere Erkenntniss einer und eben derselben Vollkommenheit ist, desto wirksamer ist die Begierde nach derselben. Und ich wage noch ein drittes Verhältniss hinzuzusetzen: drittens wie die Geschwindigkeit. Je weniger Zeit erfordert wird, die Vollkommenheiten, die uns ein gewisser Begriff darbietet, zu überdenken, desto angenehmer ist uns ihre anschauende Erkenntniss, und desto heftiger die Begierde, sie zu geniefsen. Man könnte also nach dieser Hypothese sagen: die wirkende Kraft der Triebfedern verhält sich zusammengesetzt: erstens wie die Quantität des Guten, darnach sie streben; zweitens wie die Quantität unserer Einsicht, und drittens umgekehrt wie die Zeit, die zum Ueberdenken dieses Guten erfordert wird.*

* Es können in vielen Fällen noch mehrere Betrachtungen hinzukommen und das Verhältniss zusammengesetzter machen. Z. B. die Schwierigkeit oder Leichtigkeit, des Guten habhaft zu werden. Bis auf einen gewissen Grad vermehrt die Schwierigkeit noch das Verlangen nach einer Sache. Uebersteigt sie diesen Grad aber, so schlägt sie das Verlangen nieder. Hier kommt vieles auf das Zutrauen zu unsern Kräften an, das nach dem Subjecte, nach Zeit und Umständen, Gelegenheit u. s. w. verschieden ist. Ferner die Neuheit. So sehr wir an dem Gewohnten kleben, so vermehrt doch auch das Neue, wenn es nur nicht fremd ist, unser Verlangen. Allein es war hier meine Absicht nicht, alle Glieder des Verhältnisses abzuzählen, die in Berechnung kommen können: ich wollte nur die wesentlichsten angeben, die mich auf die hier folgenden Betrachtungen geführt haben. Zudem lassen sich alle erdenklichen Glieder des Verhältnisses in drei Classen bringen. Sie beziehen sich entweder auf den Gegenstand, oder zweitens auf die Seele, oder drittens auf das Verhältniss des Gegenstandes zu der Seele. Sie sind also objectiv, subjectiv oder relativ. Hiermit treffen die von mir angegebenen Glieder so ziemlich überein. Die

Lässt man diese Voraussetzung gelten, so folgt gar natürlich, dass öfters eine Vorstellung minder deutlich, minder gewiss, minder wahr sein und dennoch eine gröfsere Gewalt haben könne, in das Begehrungsvermögen zu wirken, nämlich wenn sie entweder eine gröfsere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstande hat, oder wenn diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann. Dieses ist aus den Regeln des zusammengesetzten Verhältnisses leicht zu begreifen.

Daher sind die Affecte und die sinnlichen Empfindungen so oft mächtiger, als die Vernunft. Araspes konnte mit Recht sowohl als Medea sagen: *aliud cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor.* Die Seele kann durch einen richtigen Vernunftschluss überzeugt sein, A sei gut, und sich dennoch zu B entschliefsen, wenn sie in B zwar nicht so deutlich, nicht so gewiss, aber doch eine gröfsere Menge des Guten wahrnimmt und in einer kurzen Zeit überdenken kann. Geschieht dieses, so ist die Quantität der Triebfedern für B mächtiger, als die Quantität der Beweggründe für A, und B erhält den Vorzug. Nun sind die Affecte nichts anderes, als undeutliche Vorstellungen vieles Guten oder Bösen, die in dem Gemüthe zu gleicher Zeit entstehen, daher können die Affecte auf zweierlei Weise die Vernunft besiegen: durch die Menge des Guten oder Bösen, und durch die Geschwindigkeit, mit welcher sie überdacht werden kann. Die sinnliche Erkenntniss kann gleichfalls mächtiger werden, als die Vernunft: erstens durch die Menge der Merkmale, die wir wahrnehmen, zweitens durch ihre beständige Gegenwart*, und drittens durch die Geschwindigkeit, mit welcher wir uns alles das Gute vorstellen, das in einer sinnlichen Erkenntniss ent-

objectiven gehen auf die Quantität des wahren oder scheinbaren Guten, die subjectiven auf die Quantität unserer Einsicht, und die relativen auf den Genuss, den sich die Seele von diesem Gegenstande verspricht.

* Auch dieses kann ein Glied des Verhältnisses abgeben. Die Vorstellungen der Vernunft sind der Seele nicht immer gegenwärtig. Sie wechseln, ihrer Natur nach, mit verwandten Vorstellungen ab, die ihren Platz einnehmen und die Aufmerksamkeit immer weiter abführen. Es kostet der Seele einige Gewalt, von dieser Abweichung zurück auf die Vernunftgründe zu kommen, die ihr jetzt wichtig sind. Hingegen ist das Sinnliche, ohne die geringste Anstrengung, immer gegenwärtig und reizt ohne Unterlass; daher es den Sinnen leicht wird, die Seele in einem unachtsamen Augenblicke, wenn die Vernunft gleichsam abwesend ist, zu überraschen und sich ihrer zu bemeistern.

halten ist. Die deutlichen Begriffe der Vernunft können die Lebhaftigkeit oder die Menge der Merkmale nicht haben, die einem sinnlichen Begriffe zukommen; sie sind auch unserer Seele nicht beständig so gegenwärtig und müssen mit Weile überdacht werden. Daher können sie bei aller ihrer Gewissheit eine geringere Wirksamkeit in das Begehrungsvermögen äufsern.

Mancher fährt vor Schrecken in die Höhe, wenn ein Geschütz abgebrannt wird, ob er gleich schussfrei steht und auch vorher bedacht hat, dass er keinen Schaden nehmen könne. Ein anderer ist vollkommen versichert, dass das Pulver sich unter einer luftleeren Glocke nicht entzünden lässt, und gleichwohl weigert er sich, dem Versuche beizuwohnen. Warum? Aus meiner Hypothese lässt sich hiervon Rechenschaft geben. Die Ueberzeugung, dass keine Gefahr vorhanden, gründet sich auf einen Vernunftschluss, die Furcht aber auf eine fast anschauende Erkenntniss. Der Vernunftschluss ist überzeugender, allein die anschauende Erkenntniss ist lebhafter und schneller, sie äufsert daher eine stärkere Gewalt auf das Begehrungsvermögen und bringt in dem Körper willkürliche Bewegungen hervor.

Und eben desswegen entsetzt man sich nicht mehr, wenn man öfters Geschütz hat abfeuern sehen, denn die Gewohnheit kann es dahin bringen, dass das Urtheil: die Kugel wird mich nicht treffen, eben so schnell entsteht, als die Idee der Gefahr, die durch den entsetzlichen Knall erregt wird; daher muss die Furcht verschwinden. Die Gewohnheit und die Uebung verwandeln eine jede Fähigkeit der Seele in eine Fertigkeit und verursachen, dass eine Handlung geschwind verrichtet werden kann, zu welcher anfangs Weile erfordert worden. Dieser Satz ist aus der täglichen Erfahrung bekannt, allein er kann auch aus psychologischen Gründen erwiesen werden.

Eine Fertigkeit besteht in einem Vermögen, eine gewisse Handlung so geschwind zu verrichten, dass wir uns nicht mehr alles dessen bewusst bleiben, was wir dabei vornehmen. Nun wird zu einer jeden Verrichtung eine Folge von Begriffen erfordert, mit welcher zuweilen in dem Körper eine Reihe von willkürlichen Bewegungen übereinstimmt. Diese Reihe von Begriffen folgt in unserer Seele desto schneller auf einander, je genauer und fester sie mit einander verbunden sind, das heifst, je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen unsere Seele zwischen ihnen wahrnimmt.

Denn unsere Einbildungskraft ist unaufhörlich beschäftigt, von einem Begriffe auf den andern vermöge der Association überzugehen. Je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen wir also zwischen den Begriffen wahrnehmen, desto leichter und schneller muss die Einbildungskraft von einem Begriffe auf den andern, und endlich die ganze Reihe durchlaufen können.

Nun ist die Gewohnheit eine öftere Wiederholung einer und eben derselben Handlung. Die Uebung ist gleichfalls nichts anderes, nur dass bei der Uebung die nämliche Handlung mit Fleifs und Absicht wiederholt wird. So oft wir eine Verrichtung wiederholen, so oft müssen wir die Reihe von Begriffen überdenken, die zu dieser Verrichtung gehören, und jedesmal werden diese Begriffe genauer mit einander verbunden: denn je öfter wir uns eine Reihe von Begriffen vorstellen, desto mehr Beziehungen und Verhältnisse nehmen wir zwischen ihnen wahr. Daher können wir eine Folge von Vorstellungen, die wir öfters gehabt, weit schneller überdenken, bis endlich die Begriffe in einer so kurzen Zeit auf einander folgen, dass sich unsere Seele derselben nicht mehr deutlich bewusst ist. Wenn dieses geschieht, so hat sich unsere Fähigkeit in eine Fertigkeit verwandelt. Man begreift also gar deutlich, wie durch Gewohnheit und Uebung eine jede Seelenfähigkeit zur Fertigkeit werden kann. Es ist wahr, hierdurch lässt sich das noch nicht begreifen, was bei Entstehung einer Fertigkeit in dem menschlichen Körper vorgeht, wie es zugehe, dass auch unsere körperlichen Fähigkeiten durch anhaltende Uebung zu Fertigkeiten werden können. Allein dieses muss ich den Naturforschern überlassen, die überhaupt noch nicht gehörig untersucht haben, was die Gewohnheit auf unsern Körper vermag. Es ist mir vor der Hand genug, wenn ich von demjenigen, was in unserer Seele dabei vorgeht, Rechenschaft gegeben habe.

Wenn wir in einer gewissen Verrichtung eine Fertigkeit erlangt haben, so hindert der Mangel des Bewusstseins nicht, dass desswegen die dunkeln Triebfedern nicht in das Begehrungsvermögen wirken und die ihnen zusagenden willkürlichen Bewegungen hervorbringen sollten. Denn wodurch hört das Bewusstsein auf? Durch die Geschwindigkeit, mit welcher die Begriffe auf einander folgen. Wenn also gleich durch den Mangel des Bewusstseins der Grad unserer Erkenntniss verringert worden, so bleibt in diesem Falle doch die Quantität der wirkenden

Triebfedern einerlei, indem an der Kürze der Zeit, oder an der Geschwindigkeit dasjenige gewonnen wird, was von dem Grade der Erkenntniss abgeht. Dieses gründet sich abermals auf die Regeln des zusammengesetzten Verhältnisses. Denn da nach unserer Hypothese die Gewalt der wirkenden Triebfedern sich verhält wie der Grad des Guten, darnach uns verlangt, wie der Grad unserer Erkenntniss und wie die Geschwindigkeit, so muss die Quantität der Wirkung eben dieselbe verbleiben, wenn die Geschwindigkeit so viel zunimmt, als dem Grade unserer Erkenntniss entzogen worden.

Es lässt sich hieraus begreifen, wie wir, ohne daran zu denken, eine Menge von gewohnten Handlungen verrichten können, die anfangs Ueberlegung und Nachdenken erfordert hatten. Was für eine Menge von willkürlichen Bewegungen gehören zum Reden und Schreiben? Wie langsam und wohlbedächtig gehen sie anfangs von statten, und mit welcher Geschwindigkeit folgen sie, öfters uns selbst unbewusst, auf einander, wenn wir eine Fertigkeit darin erlangt haben? Der Klavierspieler, der anfangs jede Taste betrachten muss, ehe er sie anschlägt, bringt es durch anhaltende Uebung dahin, dass er, fast ohne daran zu denken, die vortrefflichste Musik hören lassen kann. Ein gleiches gilt von dem Schriftsetzer. Er muss anfangs jedes Fach betrachten, ehe er einen Buchstaben finden kann; nach anhaltender Uebung aber können wir der Geschwindigkeit seiner Hände kaum mit den Augen folgen, und er findet, bevor wir noch merken, dass er suchen will. Ich glaube, dass sich alle diese Erscheinungen aus dem vorhergehenden vollkommen deutlich erklären lassen. Wir haben gesehen, wie durch die Uebung eine Fertigkeit entsteht, wie das Bewusstsein alsdann aufhört, und die Wirkung in das Begehrungsvermögen gleichwohl durch die Verdunkelung der Begriffe nicht abnimmt. Diese Wirkung in das Begehrungsvermögen bringt, wenn sie keinen Widerstand findet, die ihr zusagenden Bewegungen in den körperlichen Gliedmafsen hervor. Braucht es wohl mehr, um sowohl von den angeführten, als von tausend andern wunderbaren Erscheinungen Rechenschaft zu geben?

Lasst uns diese Anmerkungen auf die allgemeine Sittenlehre anwenden, wohin sie eigentlich gehören, und in welcher sie in der That von fruchtbaren Folgen zu sein scheinen. Schon die Alten haben untersucht, ob die Tugend eine Wissenschaft sei und erlernt werden könne,

das heifst, ob die Grundsätze der Sittenlehre hinreichen, einen tugendhaften Mann zu bilden; ob der Einfluss der Grundsätze auf die Handlungen so zuverlässig sei, dass man von jenen auf diese, und von diesen auf jene mit Gewissheit schliefsen könne. Die Erfahrung scheint hierüber nichts allgemeines auszusagen. Manche haben grofse Gewalt über ihre Neigungen, und wissen sie nach ihren Grundsätzen zu lenken. Man sieht sie ihren Lebenswandel anders einrichten, so oft sie Grundsätze verändern. Ueber andere hingegen vermögen die Neigungen schon weit mehr, allein sie wissen durch Sophistereien die Grundsätze nach ihren herrschenden Neigungen zu wenden. Noch andere schwanken zwischen Neigungen und Grundsätzen, und leben gleichsam im Widerspruche mit sich selbst. Sie haben Grundsätze, und leben, als wenn sie keine hätten, sie

sind theoretisch klug, und praktisch sind sie Thoren.

Aus obigen Betrachtungen wird man diese sich zu widersprechen scheinenden Erfahrungen zu vereinigen und zu erklären wissen, von welcher Beschaffenheit die Grundsätze sein müssen, wenn sie mit gutem Erfolge in die Neigungen wirken sollen. Ich füge nur noch folgende Anmerkungen hinzu, um die Anwendungen zu erleichtern.

Der Weltweise kann die Sittenlehre als einen Gegenstand der Wissbegierde behandeln, und alsdann begnügt er sich, wie der Messkünstler, mit der trockenen Demonstration. Ein einziger Beweis überzeugt mehr als unzählige Wahrscheinlichkeiten. Allein die Demonstration überzeugt, aber sie erweckt selten. Sie lehrt uns das Sittlichgute kennen, und vermehrt also das eine Glied des zusammengesetzten Verhältnisses, den Grad unserer Erkenntniss; allein die übrigen beiden Glieder müssen nicht versäumt werden. Man muss alle möglichen Triebfedern zur Tugend, die blofs überredenden nicht ausgenommen, in Bewegung setzen, und wir müssen lernen, eine Menge von Beweggründen schnell zu überdenken. Durch die Menge der Triebfedern wird der Grad der Vollkommenheit vermehrt, und durch die Fertigkeit, sie zu überdenken, die Zeit vermindert, wodurch die Wirksamkeit des Sittlichguten in einem dreifachen Verhältnisse zunehmen muss.

Bei der Vermehrung der Beweggründe kommt es nicht nur auf die Menge, sondern auch auf die Wichtigkeit derselben an. Man lerne die wahre Würde des Menschen kennen, und die Erhabenheit seiner sitt-

lichen Natur in dem gehörigen Lichte betrachten. Ein jeder habe vor sich selbst geziemende Achtung, sagt ein alter Weltweiser, so wird er desto geneigter sein, der Stimme der Tugend zu gehorchen. Der nächste Weg zum sittlichen Verderben ist die Geringschätzung der menschlichen Natur. Sie zeigt sich anfangs unter der Gestalt der Selbsterkenntniss, der Demuth; allein sie ist betrüglich, sobald sie mehr auf das menschlische Geschlecht, als auf unser Individuum, mehr auf das geht, was wir menschliches, als auf das, was wir eigenthümliches haben. Sie erzeugt alsdann Menschenhass statt der Selbsterkenntniss, Kleinmüthigkeit statt der Demuth, schlägt die Kräfte des Gemüths zu sehr nieder, und macht uns fast gleichgültig gegen das Gute und Böse. Man darf, mit wahrer Demuth im Herzen, auf die Würde des Menschen und auf den Rang, den er in der Schöpfung einnimmt, stolz sein. Wir müssen in unsern Augen etwas wichtiges, und unser Thun und Lassen von einiger Bedeutung sein, wenn wir uns des Guten mit Eifer und Nachdruck annehmen sollen. Man lerne eine jede Handlung des Menschen in ihrer Beziehung auf den allgegenwärtigen Gesetzgeber der Natur, und in ihrem Verhältnisse zur Ewigkeit betrachten. Man gewöhne sich, bei einer jeden Verrichtung diese Betrachtungen vor Augen zu haben, so wird ein heilsamer Enthusiasmus für die Tugend in uns erwachen, und jeder Beweggrund zu derselben eine sittliche Hoheit erlangen, wodurch sein Einfluss und seine Wirksamkeit in den Willen verstärkt wird.

Will man die Beweggründe zur Tugend schneller überdenken lernen, welches unser zweites Erforderniss war, so kann dieses auf eine zweifache Weise geschehen: durch anhaltende Uebung und durch Hilfe der anschauenden Erkenntniss. Wir haben vorhin gesehen, wie die Uebung eine jede Fähigkeit in eine Fertigkeit, und den langsamsten Vernunftschluss gleichsam in eine schnelle Empfindung verwandeln könne. Wer die Schlüsse der praktischen Weltweisheit öfter überdacht, in ihrem Zusammenhange betrachtet, und die daraus gezogenen Grundsätze in vorkommenden Fällen angewandt hat, der wird bei wichtigen Vorfällen Wunder zeigen, wie viel die demonstrative Sittenlehre über die Neigungen und Leidenschaften vermag. Hat er es aber an gehöriger Uebung fehlen lassen, so kommt die Vernunft mehrentheils zu spät. Die Begriffe, die zum moralischen Schlusse erfordert werden, folgen so schnell nicht auf einander, als es die Gelegenheit erfordert; daher wirken sie

weit schwächer in den Willen, als die ihnen widerstehende Neigung. Die Tugend ist freilich eine Wissenschaft und kann erlernt werden, aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordert sie nicht blofs wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern auch kunstmäfsige Uebung und Fertigkeit. Ja wer nach der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit ringt, wer nach der Seligkeit strebt, seine untern Seelenkräfte mit den obern in eine vollkommene Harmonie zu bringen, der muss es mit den Gesetzen der Natur wie der Künstler mit den Regeln seiner Kunst machen. Er muss so lange mit der Uebung fortfahren, bis er sich, in währender Ausübung, seiner Regeln nicht mehr bewusst ist*, bis sich seine Grundsätze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu sein scheint. Alsdann hat er die heroische Gröfse erreicht, die über den Kampf gemeiner Leidenschaften hinweg ist, und ohne Eitelkeit die bewundernswürdigsten Tugenden ausübt. Wer bei jeder guten Handlung seine Grundsätze im Munde führt, bei dem ist die Tugend noch nicht zur zweiten Natur geworden, dem fehlt noch ein wichtiger Schritt zur sittlichen Vollkommenheit.

Das zweite Mittel zur Vermehrung der Geschwindigkeit war die anschauende Erkenntniss. Wir erlangen diese, wenn wir die abgesonderten Begriffe auf einzelne, bestimmte und wirkliche Begebenheiten zurückführen und die Anwendung derselben aufmerksam beobachten. Wie durch diesen Kunstgriff das Leben der Erkenntniss vermehrt werde, ist leicht zu begreifen. In der Anwendung der allgemeinen Schlüsse auf besondere Fälle übersehen wir alle Verbindungen und Folgen der allgemeinen Begriffe gleichsam mit einem Blicke, die wir in der Absonderung nur nach und nach überdenken konnten. Wir vermindern also die Zeit, die zum Ueberdenken des moralischen Schlusses erfordert wird, wodurch abermals die Wirksamkeit, das Leben der Erkenntniss, vermehrt werden muss.

Hier zeigt sich der unschätzbare Nutzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre, nicht nur für gemeine Köpfe, die für die Tiefe der Demonstration zu seicht sind, sondern sogar für den Weltweisen selbst, wenn er kein Mittel versäumen will, die todte Erkenntniss der Vernunft zum wahren sittlichen Leben zu erwecken. Die göttliche Be-

* Siehe den ersten Theil

redtsamkeit weifs nicht nur eine gröfsere Menge von Beweggründen an's Licht zu bringen, sondern sie verwandelt alle Triebfedern in durchdringende Pfeile und taucht sie in den bezaubernden Nektar, den die Göttin Suada, wenn ich mich so poetisch ausdrücken darf, von ihrer Mutter, der Venus, empfangen. Die Geschichte verwandelt die allgemeinen Grundsätze in Beispiele, und zeigt uns die Anwendung der abgesonderten Begriffe auf wahrhafte Begebenheiten der Natur. Denn da man nicht immer Gelegenheit hat, seine Grundsätze selbst auszuüben und dadurch die symbolische Erkenntniss in eine anschauende zu verwandeln, so helfen uns die Beispiele anderer, die Folgen, den Nutzen und den Gebrauch der allgemeinen Gesetze der Natur in einzelnen Fällen zu erkennen, und zu einer Fertigkeit zu gelangen, die wir sonst nicht anders, als durch eine mit Gefahr verknüpfte Uebung erhalten können. Endlich die Dichtkunst, die Malerei und Bildhauerkunst, wenn sie der Künstler nicht zu einem unedlen Zwecke missbraucht, zeigen uns die Regeln der Sittenlehre in erdichteten und durch die Kunst verschönerten Beispielen, wodurch abermals die Erkenntniss belebt, und jede trockene Wahrheit in eine feurige und sinnliche Anschauung verwandelt wird. Ja, die erdichteten Beispiele sind in gewissen Fällen den wahren, aus der Geschichte entlehnten Beispielen vorzuziehen, wie Lessing in seinen Abhandlungen von der Fabel deutlich genug gezeigt hat.

Sie wenig aber der Tugendbegierige sich mit der symbolischen Erkenntniss begnügen kann, eben so wenig kann er durch den Weg der anschauenden Erkenntniss allein zu seinem Ziele gelangen. Da sie nur überredet, nicht überzeugt, so kann sie für's erste die Gewissheit nicht geben, die den Tugendhaften *tenacem propositi* macht und durch keine Widerwärtigkeiten von seinem Vorsatze abbringen lässt.

Sie ist auch überdem trüglich, indem unsere Urtheilskraft leicht verführt werden kann, wenn sie sich mit Beispielen ohne Beweise begnügt. Endlich kommen die Beispiele so leicht nicht in's Gedächtniss zurück, um, so oft es nöthig ist, in den Willen wirken zu können. Wenn unsere Seele von dem Besondern auf das ähnliche Besondere kommen will, so nimmt sie ihren Weg durch das Allgemeine. Denn da die beiden besondern Fälle nur in dem Allgemeinen übereinkommen, so findet unsere Einbildungskraft keinen andern Uebergang, als von dem Besondern auf's Allgemeine, und sodann vom Allgemeinen auf einen andern ähnlichen

Fall, der von jenem das Beispiel sein soll. Wer sich also die Fertigkeit nicht erworben, jeden gegenwärtigen Fall auf einen allgemeinen Grundsatz zurückzuführen, der wird am Ufer der Gefahr stehen bleiben, und zu den Beispielen, die ihn retten sollen, keinen Uebergang finden. Wer aber beide Arten der Erkenntniss verbindet, giebt seinem praktischen Urtheile durch die Gewalt der Demonstration den Charakter der Festigkeit. Die allgemeinen Grundsätze kommen bei jedem Vorfalle in das Gedächtniss zurück. Die Einbildungskraft schweift auf alle besonderen Fälle herum, in welchen wir diese allgemeinen Grundsätze selbst angewandt, oder von andern haben anwenden sehen. Je gröfser die Geschwindigkeit ist, mit welcher dieses geschieht, desto lebhafter wird unsere Erkenntniss. Die Wirksamkeit der Triebfedern nimmt zu, und bringt den feurigen und standhaften Entschluss hervor, der die allerheftigsten Leidenschaften im Zügel zu halten vermag: alsdann erreicht der Tugendhafte den wolkenfreien Gipfel, wo er kein Ungewitter mehr fürchtet. *Nihil est tam difficile et arduum, quod non humana mens vincat, et in familiaritatem perducat assidua meditatio: nullique sunt tam feri et sui juris affectus, ut non disciplina perdomentur.* SENECAE *de Ira L. II. C. XII.*

III.

ÜBER DIE HAUPTGRUNDSÄTZE

DER

SCHÖNEN KÜNSTE UND WISSENSCHAFTEN.

Die schönen Künste und Wissenschaften sind für den Virtuosen eine Beschäftigung, für den Liebhaber eine Quelle des Vergnügens, und für den Weltweisen eine Schule des Unterrichts. In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet und der Kunstrichter in Vernunftschlüsse auflöst, liegen die tiefsten Geheimnisse unserer Seele verborgen. Jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre. Denn da sie eine Vorschrift enthält, unter welchen Bedingungen ein schöner Gegenstand die beste Wirkung in unser Gemüth thun kann, so muss sie auf die Natur des menschlichen Geistes zurückgeführt und aus dessen Eigenschaften erklärt werden können. Wenn also der Weltweise die Spuren der Empfindungen auf ihrem dunkeln Wege verfolgt, so müssen sich ihm neue Aussichten in der Seelenlehre aufthun, die er sonst durch Vernunftschlüsse und Erfahrungen nie entdeckt haben würde. Die menschliche Seele ist so unerschöpflich wie die Natur; das bloße Nachdenken kann unmöglich alles ergründen, was ihr zukommt, und die alltägliche Erfahrung pflegt selten entscheidend zu sein. Die glücklichen Augenblicke, in welchen wir die Natur gleichsam auf der That ertappen, entwischen uns niemals so leicht, als wenn wir uns selbst beobachten wollen und wenn sie da sind, so ist die Seele allzu sehr mit andern Angelegenheiten beschäftigt, als dass sie wahrnehmen könnte, was in ihr selbst vorgeht. Man wird also die Erscheinungen, bei welchen die Triebfedern unserer Seele in der größten Bewegung sind, sorgfältig zergliedern und mit der Theorie vergleichen müssen, um auf diese ein neues Licht zu verbreiten und ihre Grenzen durch neue Entdeckungen zu erweitern. Bei welchen Erscheinungen sind aber wohl alle Triebfedern der menschlichen Seele mehr in Bewegung, als bei den Wirkungen der schönen Künste?

Die Schönheit ist die eigenmächtige Beherrscherin aller unserer Empfindungen, der Grund von allen unsern natürlichen Trieben, und der

beseelende Geist, der die speculative Erkenntniss der Wahrheit in Empfindungen verwandelt, und zu thätiger Entschliefsung anfeuert. Sie bezaubert uns in der Natur, wo wir sie ursprünglich, aber zerstreut antreffen, und der Geist des Menschen hat sie in Werken der Kunst nachzubilden und zu vervielfältigen gewusst. Die Dichtkunst, die Beredtsamkeit, die Schönheiten in Figuren und in Tönen dringen durch verschiedene Sinne zu unserer Seele, und beherrschen alle ihre Neigungen. Sie können uns, nach ihrem Gefallen, bald fröhlich machen, bald betrüben. Sie können unsere Leidenschaften erregen und wiederum besänftigen*, und wir schmiegen uns willig unter die Gewalt des Künstlers, der uns hoffen, fürchten, zürnen, besänftigt sein, lachen und wiederum Thränen vergiefsen lässt. Alle diese verschiedenen Wirkungen müssen aus einer einzigen Quelle herfliefsen. Zwei verschiedene Quellen der Bewegung würden unsere Seele zu einem zusammengesetzten Wesen machen, und wir sind überzeugt, dass sie einfach sei.

Unsere Empfindungen werden jederzeit von einem bestimmten Grade des Wohlgefallens begleitet. Man kann sich eben so wenig einen Geist ohne das Vermögen zu lieben und zu verabscheuen, als ohne Vorstellungskraft denken. Aus diesem Grundvermögen zu lieben und zu verabscheuen müssen sich alle verschiedenen Grade und Abänderungen dieses Wohlgefallens und Missfallens, alle unsere Neigungen und Leidenschaften erklären lassen. Kann also den schönen Künsten und Wissenschaften die Gewalt, unsere Leidenschaften zu beherrschen, nicht abgesprochen werden, so müssen sie alle in dieses Grundvermögen unserer Seele auf verschiedene Weise wirken und die geheimsten Triebfedern desselben in Bewegung setzen können. Allein was haben die verschiedenen Gegenstände der Dichtkunst, der Malerei, der Beredtsamkeit und der Tanzkunst, der Musik, Bildhauerkunst und Baukunst, was haben alle diese Werke der menschlichen Erfindung gemeinsames, wodurch sie zu einem einzigen Endzwecke übereinstimmen können?

---

* Man kann der Baukunst selbst die Erregung der Leidenschaften nicht ganz absprechen. Sie kann uns wenigstens vermittelst eines Nebenbegriffs rühren, den unsere Seele allezeit mit dem Hauptbegriffe verbindet. So erregen prächtige und majestatische Gebäude Ehrfurcht und Schauern: Lustschlösser laden zur Fröhlichkeit ein, ländliche Häuser zu Ruhe und Unschuld, Einsiedeleien zu Ernst und Tiefsinn, und ein Grabmal kann Leidwesen und Traurigkeit erregen.

Batteux[1], ein eben so einsichtsvoller Kenner und Beurtheiler der schönen Wissenschaften, als angenehmer Schriftsteller, behauptet, nachdem es viele schon vor ihm behauptet haben, die Nachahmung der Natur sei das allgemeine Mittel, wodurch uns die schönen Künste gefallen, und er glaubt aus diesem einzigen Grundsatze alle besondern Regeln der schönen Wissenschaften und Künste herleiten zu können. Alles wird unter seinen Händen zu einer Nachahmung der Natur, und einem reizenden Schriftsteller, wie Batteux, hat es nicht schwer werden können, bei dem unfruchtbarsten Grundsatze die schönsten Gedanken und lehrreichsten Sätze anzubringen.

Wir wollen jetzt auf die Unzulänglichkeit dieses Grundsatzes nicht dringen. Sie wird in der Folge von selbst erhellen. Man gebe also bis dahin zu, dass die Nachahmung der Natur die einzige Ursache sei, warum uns die schönen Künste gefallen. Wird diese Antwort auch den Weltweisen befriedigen, der die Frage nur aufwarf, um mit der Natur der Seele genauer bekannt zu werden? Die Nachahmung der Natur ist das einzige Mittel zu gefallen. Es kann sein! was wird aber hierdurch begreiflicher? Gefällt denn nicht auch die Natur, ohne nachzuahmen? Was für Mittel hat denn der allerhöchste Künstler angewandt, uns in dem Urbilde zu gefallen? Die ursprünglichen Naturgesetze müssen wir aufsuchen, die sowohl den allervollkommensten Erfinder, als den Nachahmer verbinden, sobald sie den Vorsatz haben zu gefallen. Und wir müssen ohne dies zu diesen unsere Zuflucht nehmen, wenn wir in der Natur eine Auswahl treffen und die Gegenstände unterscheiden wollen, die nachgeahmt zu werden verdienen. — Wir wiederholen also unsere Frage,

[1] Charles Batteux, ästhetischer Schriftsteller, geboren 1713 bei Vouziers, war Abbé und Canonicus zu Rheims, dann Professor der Philosophie am Collége zu Paris, seit 1761 Mitglied der Akademie und starb daselbst 1780. Außer einer Anzahl rhetorischer und philosophiegeschichtlicher Schriften, z. B.: *La philosophie d'Epicure tirée de ses propres écrits*. Paris 1758, deutsch von Bremer, 2 Aufl. 1792, veröffentlichte er ästhetische Untersuchungen unter dem Titel: *Les beaux arts réduits à un même principe*. Paris 1746, deutsch von J. A. Schlegel Lpz. 1752, und erweitert: *Cours de belles-lettres*. 5 Bde. Paris 1765, deutsch von Ramler. Lpz. 1774. Diese berühmte und einst vielfach citirte Schrift, in der er die Aufgabe der Kunst in die Nachahmung der schönen Natur setzt, ist in Deutschland besonders durch die Polemik allgemein bekannt geworden, die Winckelmann, Lessing und Mendelssohn und später auch Schiller und Herder gegen die in ihr aufgestellten ästhetischen Principien führten

und zwar etwas allgemeiner: was haben die Schönheiten der Natur und der Kunst gemein, welche Beziehung haben sie auf die menschliche Seele, wodurch sie ihr so wohlgefallen?

Man verweise uns ja nicht auf den unmittelbaren Willen Gottes. Man erschaffe nicht mit jenem englischen Weltweisen einen neuen Sinn für die Schönheit, den der Höchste aus weisen Absichten, wie gleichsam durch einen Machtspruch, in unsere Seele gelegt haben sollte. Dieses ist der nächste Weg, den Faden aller vernünftigen Untersuchungen plötzlich abzuschneiden und das vollkommenste Ganze, die Natur, gleichsam in Stückwerk zu verwandeln. Man muss das System der göttlichen Absichten von dem Systeme der wirkenden Ursachen unterscheiden. Der vollkommenste Werkmeister weifs die weisesten Absichten auch durch die weisesten Mittel zu erhalten. Seine Weisheit hat die vortrefflichsten Endzwecke gewählt, aber sie hat sie auch durch die allerweiseste Einrichtung der wirkenden Ursachen zur Wirklichkeit gebracht. Wenn also der allgütige Schöpfer es seinen Absichten gemäfs befunden, dass die Menschen Wohlgefallen an der Schönheit haben sollen, so wird er ihre Seele auch von solcher Beschaffenheit haben sein lassen, daraus dieses Wohlgefallen natürlich fliefst und sich verständlich erklären lässt.

Vielleicht leitet uns dasjenige, was von unserer Seele aus der Theorie bekannt ist, näher zu unserm Endzwecke. Verschiedene hierher gehörige Materien sind auch in den vorhergehenden Aufsätzen dergestalt in's Licht gesetzt worden, dass nichts mehr übrig ist, als die Anwendung davon auf die schönen Künste zu machen, um die Quelle des Vergnügens, das sie uns gewähren, zu entdecken. Ein jeder Begriff der Vollkommenheit, der Uebereinstimmung und des Unfehlerhaften wird von unserer Seele dem Mangelhaften, dem Unvollkommenen und Misshelligen vorgezogen. Dieses ist der erste Grad des Wohlgefallens und Missfallens, welche wechselsweise alle unsere Vorstellungen begleiten. Man hat die Wahrheit dieses Grundsatzes aus der blofsen Erklärung eines Geistes bewiesen und die Erfahrung stimmt damit völlig überein.

Ist nun die Erkenntniss dieser Vollkommenheit sinnlich, so wird sie Schönheit genannt. Man nennt aber eine Erkenntniss sinnlich, nicht blofs wenn sie von den äufsern Sinnen empfunden wird, sondern überhaupt, so oft wir von einem Gegenstande eine grofse Menge von Merkmalen auf einmal wahrnehmen, ohne sie deutlich auseinandersetzen zu

können. Es ist bereits bei einer andern Gelegenheit gezeigt worden, warum sich weder deutliche, noch dunkle Vorstellungen mit der Empfindung der Schönheit vertragen, wie nicht weniger, warum die klaren Begriffe der Schönheit mit so mächtigem Reize auf das Begehrungsvermögen wirken. Die verständliche Vollkommenheit erleuchtet die Seele, und befriedigt ihren ursprünglichen Trieb nach bündigen Vorstellungen. Wenn sie aber die Triebfedern des Begehrungsvermögens in Bewegung setzen soll, so muss sie sich in eine Schönheit verwandeln; die einzelnen Begriffe der Mannigfaltigkeit müssen ihre ermüdende Deutlichkeit verlieren, damit das Ganze in desto verklärterem Lichte hervorstrahlen könne. Man findet die weitere Ausführung hiervon in den *Briefen über die Empfindungen.*

Es folgt hieraus, dass alles, was den Sinnen als eine Vollkommenheit vorgestellt zu werden fähig ist, auch einen Gegenstand der Schönheit abgeben könne. Hierher gehören alle Vollkommenheiten der äußerlichen Formen, d. h. der Linien, Flächen und Körper, und ihrer Bewegungen und Veränderungen, die Uebereinstimmung mannigfaltiger Töne und Farben, die Ordnung in den Theilen eines Ganzen, ihre Aehnlichkeit, Mannigfaltigkeit und Uebereinstimmung, ihre Versetzung und Verwandlung in andere Gestalten; alle Fähigkeiten unserer Seele, alle Geschicklichkeiten unsers Körpers, und sogar die Vollkommenheiten unsers äußern Zustandes, worunter man Ehre, Bequemlichkeit und Reichthümer versteht, können davon nicht ausgenommen werden, wenn sie geschickt sind, auf eine in die Sinne fallende Weise vorgestellt zu werden.

Wir haben nunmehr das allgemeine Mittel gefunden, wodurch man unserer Seele gefallen kann, nämlich die sinnlich vollkommene Vorstellung. Und da der Endzweck der schönen Künste ist, zu gefallen, so können wir folgenden Grundsatz als unzweifelhaft voraussetzen: das Wesen der schönen Künste und Wissenschaften besteht in einer künstlichen sinnlich vollkommenen Vorstellung, oder in einer durch die Kunst vorgestellten sinnlichen Vollkommenheit.

Die Vorstellung durch die Kunst kann sinnlich vollkommen sein, wenn auch der Gegenstand derselben in der Natur weder gut, noch schön sein würde. Wir haben in der vorigen Abhandlung gesehen, dass das Böse und Unvollkommene in dem Gegenstande selbst eine vermischte Empfindung errege, die auch etwas angenehmes mit sich führt; dass

aber dieser geringe Grad der Lust von der Unlust unterdrückt wird und von empfindsamern Gemüthern, die gar leicht sympathisiren, kaum bemerkt werden kann. Man hat ferner daselbst gezeigt, dass durch die künstliche Vorstellung das Unangenehme des Gegenstandes gemildert und das Angenehme gleichsam emporgehoben wird. Die Annehmlichkeiten der Kunst vermehren das Wohlgefallen, und ob sie gleich eine Täuschung hervorbringen, d. h. die Sinne so lebhaft rühren, dass wir die Sache selbst zu sehen glauben, so bleiben doch allezeit noch viel Nebenumstände zurück, die nicht zum Gebiete der Kunst gehören, und uns zur rechten Zeit erinnern, dass wir nicht die Natur selbst sehen. So oft also die Werke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben, das sie nachahmen, so wird dieses Vorbild selbst an und für sich sowohl unangenehm, als angenehm sein, und in beiden Fällen in der Nachahmung Wohlgefallen erregen können. Jedoch wird dieser Unterschied dabei zu bemerken sein: das angenehme Vorbild in der Natur wird an und für sich sowohl in Beziehung auf den Gegenstand, als in Beziehung auf den Vorwurf Lust erregen. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst in der Nachahmung erhöht, und durch die Täuschung der Sinne, so lange sie währt, in eine süfse Entzückung verwandelt. Hingegen führt die bald darauf folgende Erinnerung, dass wir Kunst und nicht Natur sehen, etwas unangenehmes mit sich, indem wir die angenehmen Vorbilder lieber selbst, als im Nachbilde zu sehen wünschen. — Die in der Natur unangenehmen Vorbilder aber erzeugen in der Nachahmung eine weit gemischtere Empfindung. An und für sich ist ihre Vorstellung in Beziehung auf den Gegenstand angenehm, in Beziehung auf den Vorwurf aber mit einiger Lust vermischt. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst erhöht, und die sinnliche Täuschung wird auch hier angenehm, indem sie uns von der Vollkommenheit der Nachahmung versichert. Sobald aber diese Täuschung das Objective zu sehr hebt, und unangenehm zu werden anfängt, kommt ihr die wohlthätige Erinnerung zu statten, dass wir das Urbild nicht selbst vor Augen haben, wodurch das Angenehme herrschend wird und sich ganz der Seele bemeistert.

Lasst uns diese zusammengesetzte Empfindung, die durch die Werke der Kunst erregt wird, etwas genauer betrachten, und daraus die Regeln sowohl für den Ausdruck, als für die Beschaffenheit des kunstmäfsigen Gegenstandes herleiten. Wenn die Werke der Kunst ein Vorbild in der

Natur haben, so muss der Ausdruck für's erste getreu sein, d. h. er muss uns alle Theile des Vorbildes so abbilden, wie wir sie an ihm selbst vermittelst der Sinne wahrgenommen haben würden. Die Abbildung eines Gegenstandes, die mit allen seinen Theilen genau übereinstimmt, wird eine Nachahmung genannt; daher ist die Nachahmung in diesem Falle eine nothwendige Eigenschaft der schönen Künste und Wissenschaften.

Alle Theile einer richtigen Nachahmung stimmen zu dem gemeinschaftlichen Endzwecke überein, ein gewisses Urbild ähnlich vorzustellen; daher führt eine jede Nachahmung schon an und für sich selbst den Begriff einer Vollkommenheit mit sich, und wenn unsere Sinne die Aehnlichkeit der Nachahmung wahrnehmen können, so ist sie vermögend eine angenehme Empfindung zu erregen. Die Bilder der Gegenstände in einem stillen Wasser, in einem dunkeln Zimmer, und die von festen Körpern in Gips abgegossenen Figuren gefallen uns blofs ihrer Aehnlichkeit wegen. Da aber die Aehnlichkeit mit dem Urbilde nur eine einfache Vollkommenheit ist, so erregt sie auch nur einen sehr geringen Grad der Lust, der öfters kaum merklich ist, und nur, so zu sagen, die Oberfläche unserer Seele berührt.

Hierzu kommt in den Nachahmungen der Kunst die Vollkommenheit des Künstlers, die wir in ihnen wahrnehmen, denn alle Werke der Kunst sind sichtbare Abdrücke von den Fähigkeiten des Künstlers, die uns, so zu sagen, seine ganze Seele anschauend zu erkennen geben. Diese Vollkommenheit des Geistes erregt ein ungemein gröfseres Vergnügen, als die blofse Aehnlichkeit, weil sie würdiger und weit zusammengesetzter ist, als jene. Sie ist um so viel würdiger, je mehr die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens über die Vollkommenheit lebloser Dinge erhaben ist, und auch zusammengesetzter, weil viele Fähigkeiten der Seele, und öfters auch verschiedene Geschicklichkeiten der äufserlichen Gliedmafsen, zu einer schönen Nachahmung erfordert werden. Wir finden mehr zu bewundern an einer Rose von Huysum[1], als an dem Bilde, das uns jener Fluss von dieser Königin der Blumen vorspiegelt, und die entzückendste Landschaft reizt uns in der Camera obscura nicht so sehr, als sie durch den Pinsel eines grofsen Landschaftmalers zu reizen im Stande ist.

Das Vergnügen an den Schönheiten der Natur selbst wird durch

[1] Jan van Huysum, berühmter niederländischer Blumen- und Fruchtmaler, geboren zu Amsterdam 1682, gestorben daselbst 1749.

die Rücksicht auf die unendliche Vollkommenheit des Meisters, der sie hervorgebracht, bis zur Entzückung angefeuert, und wie kalt muss das Vergnügen eines Gotteslengners dagegen sein, der sich blofs mit den Schönheiten der Gegenstände selbst begnügen muss! Man sieht auch aus den angeführten Eigenschaften des schönen Ausdrucks, warum uns das Genie in den Werken der Kunst mehr vergnügt, als der emsigste Fleifs. Das Genie erfordert eine Vollkommenheit aller Seelenkräfte, und eine Uebereinstimmung derselben zu einem einzigen Endzwecke. Darum müssen uns die Kennzeichen desselben, die eine Meisterhand über die Werke der Kunst ausstreut, ungleich mehr vergnügen, als die Kennzeichen der Geduld und Uebung, die zum Fleifse erfordert werden.

Von den Eigenschaften des Vorbildes in der Natur ist im vorhergehenden gehandelt worden. Dieses muss an und für sich in einem merklichen Grade entweder angenehm oder unangenehm sein. Das Gleichgiltige wird mit Recht ausgeschlossen, indem es an und für sich gar keine Empfindungen erregt, und also blofs ein frostiges Wohlgefallen an der Nachahmung zu erregen fähig ist. Hingegen muss das Nachbild durch die Kunst alle Erfordernisse eines schönen Gegenstandes vereinigen. Es wird also für's erste mannigfaltige Theile haben müssen. Das Einerlei, das Magere, das Unfruchtbare ist dem Geschmacke unerträglich.

Die Theile müssen ferner auf eine sinnliche Art übereinstimmen, ein Ganzes auszumachen, d. h. die Ordnung und Regelmäfsigkeit, die sie in ihrer Folge beobachten, muss in die Sinne fallen. Misshellige, verwirrte und durch einander geworfene Theile sind ohne zureichenden Grund vielmehr so, als anders, neben einander, und wenn ihre Ordnung nicht in die Sinne fällt, wenn sie versteckt ist und erst durch Nachsinnen herausgebracht werden muss, so geräth unsere Seele gleichsam in Verwirrung. Sie schweift ohne Leitfaden allenthalben herum und findet nirgend einen Ruhepunkt, da sie sich erholen und das Ganze mit Mufse überdenken könnte. Eine versteckte Ordnung ist, in Ansehung unserer Sinne, von einem völligen Mangel derselben nicht zu unterscheiden.

Das Ganze muss die bestimmten Grenzen der Gröfse nicht überschreiten. Unsere Sinne müssen sich weder in das Grofse, noch in das Kleine verlieren. Bei allzu kleinen Gegenständen vermisst das Gemüth die Mannigfaltigkeit, und bei allzu grofsen die Einheit im Mannigfaltigen.

Der Gegenstand der schönen Künste muss ferner anständig, neu,

auſserordentlich, fruchtbar u. s. w. sein, welches alles aus der Erklärung mit wenigem erwiesen werden kann.

Man sieht hieraus, in welchem Falle es der Kunst zukomme, die Natur zu verlassen, und die Gegenstände nicht völlig so nachzubilden, wie sie im Urbilde anzutreffen sind. Die Natur hat einen unermesslichen Plan. Die Mannigfaltigkeit desselben erstreckt sich vom unendlich Kleinen bis in's unendlich Grofse, und seine Einheit ist über alles Erstaunen hinweg. Die Schönheit der äuſserlichen Formen überhaupt ist nur ein sehr geringer Theil von ihren Absichten, und sie hat dieselbe zuweilen gröfsern Absichten nachsetzen müssen. Ist es also wohl möglich, dass der eingeschränkte Raum, welchen wir von der Natur betrachten können, dass dieser Raum, in so fern er uns in die Sinne fällt, alle Eigenschaften der idealen Schönheit erschöpfen sollte?

Der menschliche Künstler hingegen wählt sich einen Umfang, der seinen Kräften angemessen ist. Seine Absichten sind so eingeschränkt, als seine Fähigkeiten. Sein ganzer Endzweck ist, die Schönheiten, die in die menschlichen Sinne fallen, in einem eingeschränkten Bezirke vorzustellen. Er wird also den idealen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in diesem oder jenem Theile gekommen ist, weil ihn keine höhern Absichten zu Abweichungen veranlassen. Was sie in verschiedenen Gegenständen zerstreut hat, versammelt er in einem einzigen Gesichtspunkte, bildet sich ein Ganzes daraus und bemüht sich, es so vorzustellen, wie es die Natur vorgestellt haben würde, wenn die Schönheit dieses begrenzten Gegenstandes ihre einzige Absicht gewesen wäre. Nichts anderes als dieses bedeuten die gewöhnlichen Ausdrücke der Künstler: die Natur verschönern, die schöne Natur nachahmen u. s. w. Sie wollen einen gewissen Gegenstand so abbilden, wie ihn Gott geschaffen haben würde, wenn die sinnliche Schönheit sein höchster Endzweck gewesen wäre und ihn also keine wichtigern Endzwecke zu Abweichungen hätten veranlassen können. Dieses ist die vollkommenste ideale Schönheit, die in der Natur nirgend anders, als im Ganzen anzutreffen und in den Werken der Kunst vielleicht nie völlig zu erreichen ist.

Der Künstler muss sich also über die gemeine Natur erheben, und weil die Schönheit sein einziger Endzweck ist, so steht es ihm frei, dieselbe allenthalben in seinen Werken zu concentriren, damit sie uns stärker rühre.

Die Figuren der Natur werden von allen Kennern der Bildhauerkunst unter die Antiken gesetzt. Die Umrisse der Natur sind etwas mager, und ihre Köpfe nicht so edel, nicht so ausdrucksvoll, als die Köpfe der Antiken.

Denen also, die nicht Genie genug haben, das ideale Schöne aus den Werken der Natur zu abstrahiren, kann die fleifsige Beobachtung der Antiken nützlicher sein, als die Betrachtung der Natur.

Die Localfarben der Natur sind nicht so frisch, nicht so lebhaft, als die Localfarben eines geschickten Coloristen. Jene malt einen unendlichen Raum für die unendliche Zeit und verändert mit jedem Augenblicke ihr unermessliches Gemälde. Was für eine erstaunliche Mannigfaltigkeit von Farben wird sie nicht anwenden müssen! Je geringer aber die Anzahl der Farben ist, desto reiner und lebhafter können sie sein. Ja die Farben des Coloristen selbst müssen, in Vergleichung mit den Farben des Zeugfärbers, etwas schmutzig und bräunlich aussehen, weil der Endzweck des letztern blofs auf eine einzige Farbe eingeschränkt ist. Wird man aber desswegen einem gemeinen Zeugfärber mehr Kenntniss des Colorits zuschreiben können, als einem Rubens, oder Titian?

Die Natur hat vielleicht niemals einen menschlichen Charakter, wie Carl Grandison, aufzuweisen gehabt, allein der Dichter hat sich bemüht, ihn so zu bilden, wie der Mensch nach dem vorhergehenden Willen Gottes hätte werden müssen. Er hat sich eine ideale Schönheit zum Muster vorgesetzt, und in der Natur die Züge aufgesucht, die zusammengenommen einen so vollkommenen Charakter bilden. Er hat die Natur verschönert.

In Ansehung der Tonkunst leuchtet diese Wahrheit weit deutlicher in die Augen.

Die Töne der Natur sind zwar ausdrückend, aber selten melodisch, und der Künstler muss sie verschönern, wenn er gefallen will. Eben dieses thut auch der Tänzer, wenn er z. B. die ungezwungenen Bewegungen eines Schäfers zwar nachahmt, aber mit Anstand und Kunst verbindet.

Die Grenzen, die ich mir bei dieser Abhandlung vorgeschrieben, gestatten keine weitläufigere Untersuchung über die allgemeinen Eigenschaften der schönen Künste. Ich habe weder den Willen noch die

Fähigkeit, ein ganzes Lehrgebäude aufzuführen, und bin zufrieden, wenn ich nur die ersten Grundlinien eines Lehrgebäudes mit einiger Richtigkeit gezeichnet habe. Ich wende mich nunmehr zu der Eintheilung der schönen Künste in ihre besondern Classen.

Die Zeichen, vermittelst welcher ein Gegenstand ausgedrückt wird, können entweder natürlich oder willkürlich sein. Natürlich sind sie, wenn die Verbindung des Zeichens mit der bezeichneten Sache in den Eigenschaften des Bezeichneten selbst begründet ist. Die Leidenschaften sind, vermöge ihrer Natur, mit gewissen Bewegungen in den Gliedmaßen unsers Körpers, so wie mit gewissen Tönen und Geberden verknüpft. Wer also eine Gemüthsbewegung durch die ihr zukommenden Töne, Geberden und Bewegungen ausdrückt, der bedient sich der natürlichen Zeichen. Hingegen werden diejenigen Zeichen willkürlich genannt, die vermöge ihrer Natur mit der bezeichneten Sache nichts gemein haben, aber doch willkürlich dafür angenommen worden sind. Von dieser Art sind die artikulirten Töne aller Sprachen, die Buchstaben, die hieroglyphischen Zeichen der Alten und einige allegorische Bilder, die man mit Recht zu den Hieroglyphen zählen kann.

Aus dieser Betrachtung fließt die erste Haupteintheilung des sinnlichen Ausdrucks, in schöne Künste und Wissenschaften (*beaux arts et belles lettres*). Die schönen Wissenschaften, worunter man gemeiniglich die Dichtkunst und Beredtsamkeit versteht, drücken die Gegenstände durch willkürliche Zeichen, durch vernehmliche Töne und Buchstaben aus. Da nun eine vernünftige Zusammensetzung vieler Worte eine Rede genannt wird, so gerathen wir hier ganz ungezwungen auf die bekannte BAUMGARTEN'sche Erklärung: ein Gedicht sei eine sinnlich vollkommene Rede, so wie uns diese Erklärung Anlass gegeben hat, das Wesen der schönen Künste überhaupt in die künstliche, sinnlich vollkommene Vorstellung zu setzen. Die Dichtkunst unterscheidet sich von der Beredtsamkeit durch den Endzweck. Der Hauptendzweck der Dichtkunst ist, durch eine sinnlich vollkommene Rede zu gefallen, der Beredtsamkeit aber, durch eine sinnlich vollkommene Rede zu überreden.

Das Mittel, eine Rede sinnlich zu machen, besteht in der Wahl solcher Ausdrücke, die eine Menge von Merkmalen auf einmal in das Gedächtniss zurückbringen, um uns das Bezeichnete lebhafter empfinden zu lassen, als das Zeichen. Hierdurch wird unsere Erkenntniss an-

schauend. Die Gegenstände werden unsern Sinnen wie unmittelbar vorgestellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuscht, indem sie öfters der Zeichen vergessen und der Sache selbst ansichtig zu werden glauben. Aus dieser allgemeinen Maxime muss der Werth der poetischen Bilder, Gleichnisse und Beschreibungen, und sogar der einzelnen poetischen Worte beurtheilt werden.

Alle möglichen und wirklichen Dinge können durch willkürliche Zeichen ausgedrückt werden, sobald wir einen klaren Begriff von ihnen haben. Daher erstreckt sich das Gebiet der schönen Wissenschaften auf alle nur ersinnlichen Gegenstände.

Der Dichter kann alles ausdrücken, wovon sich unsere Seele einen klaren Begriff machen kann. Alle Schönheiten der Natur in Farben, Figuren und Tönen, die ganze Herrlichkeit der Schöpfung, der Zusammenhang des unermesslichen Weltgebäudes, die Rathschlüsse Gottes und seine unendlichen Eigenschaften, alle Neigungen und Leidenschaften unserer Seele, unsere subtilsten Gedanken, Empfindungen und Entschliefsungen können der poetischen Begeisterung zum Stoffe dienen.

Der Gegenstand der schönen Künste ist eingeschränkter. Diese bedienen sich vornehmlich der natürlichen Zeichen. Der Ausdruck in der Malerei, Bildhauerkunst, Baukunst, Musik und Tanzkunst setzt keine Willkür voraus, um verstanden zu werden; er bezieht sich sehr selten auf die Einwilligung der Menschen, diesen oder jenen Gegenstand vielmehr so, als anders zu bezeichnen. Daher muss sich eine jede Kunst mit dem Theile der natürlichen Zeichen begnügen, den sie sinnlich ausdrücken kann. Die Musik, deren Ausdruck durch vernehmliche Töne geschieht, kann unmöglich den Begriff einer Rose, eines Pappelbaums u. s. w. anzeigen, so wie es der Malerei unmöglich fällt, uns einen musikalischen Akkord vorzustellen. Die verschiedenen Arten der natürlichen Zeichen werden uns Gelegenheit geben, die schönen Künste in ihre Unterarten einzutheilen.

Die natürlichen Zeichen, deren man sich in den schönen Künsten bedient, wirken entweder in die Organe des Gehörs oder in die Organe des Gesichts. Für die übrigen Sinne sind uns noch keine schönen Künste bekannt. Das erstere thut die Musik, das letztere aber alle übrigen schönen Künste.

Die Schönheiten, welche in unartikulirten Tönen empfunden werden

können, sind die sinnliche Ordnung, die Uebereinstimmung der einzelnen Töne zum Ganzen, die wechselsweise Beziehung der Theile auf einander, die Nachahmung, und endlich alle Neigungen und Leidenschaften der menschlichen Seele, die sich durch Töne zu erkennen zu geben pflegen. Ferner kann die Tonkunst die mannigfaltigen Theile der Schönheit entweder in der Folge auf einander oder neben einander vorstellen. Jenes nennt man **Melodie**, dieses aber **Harmonie**.

Auf eben diese Weise können die natürlichen Zeichen, die auf das Gesicht wirken, entweder in der Folge auf einander oder neben einander vorgestellt werden, das heißt, sie können entweder die Schönheit durch Bewegung oder durch Formen ausdrücken. Die Tanzkunst thut es vermittelst der Bewegung. Die verschiedenen Stellungen des Körpers, die Bewegung der äußersten Theile desselben und die Geberden hängen in ihrer Folge auf einander zusammen und machen zusammengenommen, ein schönes Ganze aus.

Die Schönheiten, die in der gemeinen oder niedrigen Tanzkunst ausgedrückt werden, sind, nebst der Ordnung und Uebereinstimmung der Theile, die Geschicklichkeiten der körperlichen Gliedmaßen, die Nachahmungen, die Stellungen und Bewegungen in schönen Linien, und endlich die Schönheitslinien, welche auf dem Boden von den Füßen der Tanzenden beschrieben werden. Hierzu kommt in der hohen oder theatralischen Tanzkunst der Ausdruck der Neigungen und Gemüthsbewegungen, und die Nachahmung aller menschlichen Handlungen, die sich durch Bewegungen ausdrücken lassen.

Die sichtbaren natürlichen Zeichen, die sich in einer Folge neben einander ausnehmen sollen, müssen durch Linien und Figuren vorgestellt werden. Nur kann dieses entweder durch Flächen oder durch Körper geschehen. In der Malerei geschieht es durch Flächen, in der Bildhauer- und Baukunst durch Körper. Die Baukunst unterscheidet sich von der Malerei, so wie von der Bildhauerkunst in Ansehung der Vollkommenheiten, die sie auszudrücken hat. In jener werden, außer der Ordnung, der Symmetrie und der Schönheit der Linien und Figuren in den Säulen, Thüren und Fenstern, auch hauptsächlich die Bequemlichkeit und Festigkeit des Gebäudes, so wie die Vollkommenheiten des äußern Zustands des Bauherrn sinnlich ausgedrückt. Die prächtigen Gebäude zeigen den Reichthum, die Würde und die Gemächlichkeit des Besitzers. Alles muss

das Ansehen der Pracht, der Gemächlichkeit und der Festigkeit haben, weil dieses eigentlich der Endzweck eines Gebäudes ist.*

Hingegen hat weder die Malerei, noch die Bildhauerkunst mit der Vollkommenheit des äufserlichen Zustandes und mit der Dauerhaftigkeit etwas zu schaffen. Sie können zwar öfters ein Denkmal der Ehre und der Würde stiften, aber diese Bestimmung ist ihnen nicht wesentlich. Die Linien der Schönheit in der Malerei müssen einen weit freiern Schwung haben, als in der Baukunst. Das Regelmäfsige und Steife in den Aufsenlinien der Säulen und Oeffnungen in der Baukunst giebt ihnen eine scheinbare Festigkeit, die der Maler sowohl als der Bildhauer öfters vermeiden muss. Die Schönheiten, die von diesen Künstlern ausgedrückt werden können, sind: das Genie und die Gedanken in der Erfindung und Zusammensetzung, die Uebereinstimmung in der Anordnung, die Nachahmung der schönen Natur in der Zeichnung, eine reiche Mannigfaltigkeit von schönen Linien und Figuren, die Lebhaftigkeit der Localfarben, die Harmonie ihrer Schattirung und die Wahrheit und Einheit in der Austheilung des Lichts und Schattens, der Ausdruck der menschlichen Neigungen und Leidenschaften, die geschicktesten Stellungen des menschlichen Körpers und endlich die Nachahmung der natürlichen und künstlichen Dinge überhaupt, die durch sichtbare Bilder in das Gedächtniss zurückgebracht werden können.

Da der Maler und Bildhauer die Schönheiten in der Folge neben einander ausdrücken, so müssen sie den Augenblick wählen, der ihrer Absicht am günstigsten ist. Sie müssen die ganze Handlung in einem einzigen Gesichtspunkte versammeln und mit vielem Verstande austheilen. Alles muss in diesem Augenblicke gedankenreich und so voller Bedeutung

* Die Nachahmung scheint gar keinen oder wenigstens einen sehr geringen Antheil an den Schönheiten der Baukunst zu haben. Man behauptet zwar, die Säulenordnungen sollten mit der Figur eines wohlgewachsenen Menschen einige Aehnlichkeit haben. Allein die Absicht des Baumeisters ist keineswegs die Nachahmung der menschlichen Bildung. Die ersten Erfinder haben nur von der Architektonik des menschlichen Körpers die Regeln abstrahirt, nach welchen der Begriff der Festigkeit mit den Schönheiten der äufserlichen Form verbunden werden kann; nicht zu gedenken, dass der Ursprung der Säulenordnungen aus andern Gründen vielleicht natürlicher hergeleitet werden kann, wie einige Neuere auch wirklich gethan haben.

sein, dass ein jeder Nebenbegriff zu der verlangten Bedeutung das seinige beitrage. Wenn wir ein solches Gemälde mit gehöriger Aufmerksamkeit anschauen, so werden unsere Sinne auf einmal begeistert; alle Fähigkeiten unserer Seele werden plötzlich rege, und die Einbildungskraft kann aus dem Gegenwärtigen das Vergangene errathen, und das Zukünftige mit Zuverlässigkeit vorher ahnen.

Wir haben zwar das Gebiet der natürlichen Zeichen für die Grenzen der schönen Künste, und der willkürlichen für die Grenzen der schönen Wissenschaften angewiesen. Man muss aber gestehen, dass diese Grenzen öfters in einander laufen, ja dass sie, vermöge der Regel von der zusammengesetzten Schönheit, öfters in einander laufen müssen.

Der Dichter bedient sich nicht selten solcher Worte und eines solchen Silbenmafses, deren natürlicher Schall mit der bezeichneten Sache eine Aehnlichkeit hat; und der Künstler sucht in den Werken seiner Kunst allegorische Bilder anzubringen, deren Bedeutung öfters blofs willkürlich ist. Allein der Virtuos muss diese Ausschweifung aus einem Gebiete in das andere mit grofser Behutsamkeit zu behandeln wissen. Der Dichter, der sich mit Vorsatz der nachahmenden Töne befleifsigt, ist in Gefahr, seinem Gedichte ein läppisches Ansehen zu geben, das nur Kindern gefallen kann, und Stümper in der Musik haben sich nicht selten lächerlich gemacht, wenn sie solche Begriffe haben ausdrücken wollen, die mit den Tönen in keiner natürlichen Verbindung stehen. Wir wollen untersuchen, in wie weit dem Maler und dem Bildhauer der Gebrauch der willkürlichen Zeichen frei stehe.

Es ist ausgemacht, dass sich die Malerei nicht blofs mit solchen Gegenständen beschäftigt, die an und für sich selbst sichtbar sind. Auch die allersubtilsten Gedanken, die abstractesten Begriffe können auf der Leinwand ausgedrückt, und durch sichtbare Zeichen in das Gedächtniss zurückgebracht werden. Hierin besteht das grofse Geheimniss, mit dem Aristides die Seele zu schildern und für den Verstand zu malen. Der Künstler kann dieses auf verschiedene Weise verrichten. Er kann entweder mit dem Fabeldichter eine gewisse allgemeine Maxime, einen abstracten Begriff auf ein besonderes Beispiel zurückführen, und dadurch den subtilen Gedanken lebendig und anschauend vorstellen. So kann der Held, welcher der Gewalt der Liebe trotzt, nach dem Homer, in der Person des Diomedes, der die Venus verwundet, die Zärtlichkeit der ehe-

lichen Liebe in dem Abschiede HEKTOR's von der ANDROMACHE, und die kindliche Liebe in der Person des AENEAS, der seinen Vater durch Flammen und Schwerter auf den Schultern davon trägt, abgebildet werden. Die Mäfsigkeit im Gebrauche des Weins, oder die Vermengung des Weins mit dem Wasser, kann der Maler durch die Thetis, die den Bacchus umarmt, ausdrücken. Ein Weltweiser, der in Betrachtung vertieft sitzt, indem die Feinde die ganze Stadt verheeren und einer von denselben mit entblöfstem Schwerte ungestüm auf ihn zurennt, würde ein Bild der tiefsinnigen Meditation vorstellen können.

Eine andere Art, die Gedanken zu malen, kann vermittelst der Allegorie ausgeführt werden. Man sammelt die Eigenschaften und Merkmale eines abstracten Begriffs, und bildet sich daraus ein sinnliches Ganze, das auf der Leinwand durch natürliche Zeichen ausgedrückt werden kann. Von dieser Art ist die Abbildung der Gelegenheit in einer Person mit einem kahlen Nacken und einem Haarzopf über die Stirn, und die Abbildung des Stillschweigens durch einen Knaben, der den Finger auf den Mund legt.

Ein Bild des Gebets, sagt WINCKELMANN*, der ein grofser Vertheidiger der allegorischen Malerei ist, kann aus dem HOMER genommen werden. PHÖNIX, der Hofmeister des ACHILLES, sucht den ihm anvertrauten Held zu besänftigen, und dieses thut er in einer Allegorie. „Du musst wissen, ACHILLES", sagt er, „dass die Gebete Töchter des Jupiter sind. Sie sind krumm worden durch vieles Knien; ihr Gesicht ist voller Sorgen und Runzeln, und ihre Augen sind beständig gen Himmel gerichtet. Sie sind ein Gefolge der Göttin ATE und gehen hinter ihr. Diese Göttin geht ihren Weg mit einer kühnen und stolzen Miene, und leicht zu Fufs, wie sie ist, läuft sie durch die ganze Welt und ängstigt und quält die Menschenkinder. Sie sucht den Gebeten auszuweichen, welche ihr unablässig folgen, um diejenige Person, welche jene verwundet, zu heilen. Wer diese Töchter des Jupiter verehrt, wenn sie sich ihm nähern, geniefst viel gutes von ihnen; wenn man sie aber verwirft, bitten sie ihren Vater, der Göttin ATE Befehl zu geben, einen solchen wegen der Härte seines Herzens zu strafen." Auf gleiche Weise kann der Tod und die

* Siehe die *„Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst"* Leipzig 1755 Seite 154

Sünde nach Milton, und die Zwietracht nach Voltaire geschildert werden.

Indessen muss sich der Künstler hüten, dass seine Allegorien nicht allzu spitzfindig werden; sie müssen sowohl natürlich, als anschauend sein, d. i., die Beschaffenheit des Zeichens muss in der Natur des Bezeichneten begründet sein, und wir müssen diese Uebereinstimmung mit so leichter Mühe einsehen können, dass wir mehr an die bezeichnete Sache denken, als an das Zeichen. Der Künstler muss also betrachten, dass er zwar mit unserer Seele, aber nur mit ihren untern und sinnlichen Kräften reden soll; sobald Ueberlegung, Nachdenken und Anstrengung des Witzes erfordert wird, um die Bedeutung der Zeichen zu errathen, so hören sie auf sinnlich zu sein.

Soll ein Schmetterling die Seele, ein goldnes Herz, das auf der Brust einer Person hängt, ein gutthätiges Herz, ein gewisser Baum die Weisheit, ein Hirsch bald das nagende Gewissen, bald ich weifs nicht was bedeuten, so sind dieses blofs symbolische Zeichen, und weit weniger anschaulich als die willkürlichsten Worte. Ein solcher Ausdruck entfernt sich nicht allein von dem Wesen der Malerei, sondern er verleugnet den Charakter der schönen Künste überhaupt und gehört zu den Spitzfindigkeiten, durch welche man die Schönheiten eines Stückes verdunkelt, indem man den Witz vergnügt, anstatt dass man die Sinne hätte entzücken sollen.

Wenn man die Gebete, wie Winckelmann vorschlägt, nach dem Homer malen sollte, wer weifs, ob sie nicht ebenfalls den Fehler haben möchten?

Die Satyre in der Malerei verträgt sich weit eher mit dem symbolischen Zeichen, und scheint solche vielmehr zu fordern, so wie sie in der Dichtkunst und Beredtsamkeit selbst mehr den Witz als die Empfindung beschäftigt. Die Hogarth'schen Kupfer, davon man in einem Anhange der zweiten Auflage seiner *Zergliederung der Schönheit* einige Beschreibungen findet, sind voll von solchen Beispielen. Winckelmann führt in der oben erwähnten Schrift ein sehr schönes Exempel aus den Fabeln des Gabrias an, da man einen Esel mit dem Bilde der Isis beladen hatte, welcher die Ehrfurcht des Volks gegen das Bild auf sich deutete. Wenn sich diese falsche Einbildung des Esels mit dem Pinsel gehörig ausdrücken lässt (woran noch zu zweifeln ist), so hat Winckelmann Recht

zu fragen: „kann der Stolz des Pöbels unter den Grofsen in der Welt sinnlicher ausgedrückt werden?“

Man hat versucht auch in der Baukunst eine Art von Allegorie anzubringen, aber der Erfolg scheint nicht sehr glücklich gewesen zu sein. Ein Traum des Kaisers CONSTANTIN hat Gelegenheit gegeben, dass man den Kirchen eine Aehnlichkeit mit einem Crucifixe hat zu geben gesucht. Der Altar musste die Stelle des Haupts einnehmen, der vorderste grofse Eingang statt der Füfse, und die beiden Nebentheile statt der beiden Arme sein.

Die Alten haben den Tempel der Tugend nur mit einem einzigen Eingange versehen, um dadurch anzudeuten, dass man durch keine Nebenwege zur Tugend gelangen könne.

PLUTARCH erzählt, MARCELLUS habe zwei Tempel, den einen für die Tugend und den andern für die Ehre, dergestalt an einander bauen lassen, dass man durch den Tempel der Tugend gehen musste, um in den Tempel der Ehre zu kommen. Die Bedeutung ist offenbar, allein die Unternehmung selbst scheint allzu sehr von dem Geiste der Baukunst entfernt zu sein. Die Beschreibung eines solchen Gebäudes macht den Sinn der Allegorie weit anschaulicher, als das Gebäude selbst: ein untrügliches Kennzeichen, dass der Einfall mehr zur Dichtkunst als zur Baukunst gehört.

Wir haben bisher blofs von der Natur einzelner Künste, und von ihren besondern und gemeinschaftlichen Gegenständen gehandelt. Man hat aber auch nicht selten zwei oder mehrere Künste verbunden, um den Ausdruck noch sinnlicher zu machen und unser Gemüth gleichsam von allen Seiten zu bestürmen. Diese Verbindungen haben ihre besondern Regeln, die aus der Natur der zusammengesetzten Vollkommenheiten zu erklären sind.

In einer zusammengesetzten Vollkommenheit muss eine einzige Hauptabsicht herrschen und die besondern Absichten müssen als Mittel zu derselben übereinstimmen. Wo viele Endzwecke gleichen Antheil an der Einrichtung eines Dinges haben, da wird das Interesse getrennt, die Mannigfaltigkeit ist nicht übereinstimmend, und man findet keinen Grund, warum man diese verschiedenen Endzwecke zusammen genommen hat. Diese Bemerkung gilt sowohl von Schönheiten als von Vollkommenheiten. In beiden darf die Uebereinstimmung der Endzwecke nicht ver-

säumt werden, und da wir bereits gesehen, dass eine jede Kunst einen besondern Endzweck hat, so muss der Künstler, der die Künste verbinden will, sich den Endzweck einer einzigen Kunst zur Hauptabsicht wählen, und die übrigen Künste derselben dergestalt unterordnen, dass sie als Mittel zu dem Hauptzwecke betrachtet werden können. Wir wollen, der Kürze halber, jene die Hauptkunst, diese aber die Hilfskünste nennen.

Aus den besondern Endzwecken, durch die eine jede Kunst in ihrer Unterart bestimmt wird, fliefsen besondere Regeln, die einer jeden Kunst vor allen andern eigen sind. Diese besondern Regeln können in der Zusammensetzung der Künste mit einander streiten, und alsdann sind die Ausnahmen unvermeidlich.

Ist ein solcher Streit der besondern Regeln nicht zu vermeiden, so muss die kleinste Ausnahme, die möglich ist, und zwar von seiten der Nebenkünste, gemacht werden. Diese sollen in der Zusammensetzung nur dazu dienen, die Hauptkunst zu erheben und ihr gewisse Schönheiten zu leihen, die sie nicht hat. Daher müssen sie derselben jederzeit weichen und von der Strenge ihrer besondern Gesetze etwas nachgeben. Diejenigen Regeln, die aus der allgemeinen Bestimmung der schönen Künste überhaupt fliefsen, können sich in der Zusammensetzung vieler besonderer Künste niemals widersprechen. Wenn aber die besondern Regeln der Hauptkunst mit den allgemeinen Regeln der Hilfskünste streiten, dergestalt, dass die vorgesetzte Verbindung der Künste schlechterdings unmöglich wäre, wenn den besondern Regeln der Hauptkunst vollkommen Genüge geschehen sollte, so muss die Ausnahme allerdings von seiten der Hauptkunst geschehen. Sie muss den Nebenkünsten Gelegenheit geben, ihr Hilfe zu leisten und sie durch ihren Beitrag zu verschönern. Wir wollen diese allgemeinen Maximen auf besondere Fälle anwenden.

Die Musik steht mit dem lebendigen Vortrage der schönen Wissenschaften in einer natürlichen Verbindung. Die Stimme muss vornehmlich bei dem Ausdrucke der Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften bald erhoben, bald erniedrigt werden. Der Leser muss das Starke, das Heroische, das Schreckliche, das Wehmüthige, das Furchtsame und das Zärtliche durch angemessene Töne, durch gehörige Einbeugungen der Stimme, durch ein Steigen und Fallen, Abkürzen, Still-

schweigen und geschwinderes Anfangen auszudrücken wissen. Alles dieses gehört zur Musik. So lange aber die Tonkunst nur angewendet wird, den willkürlichen Zeichen der Poesie einen gröfsern Nachdruck zu geben, so müssen alle nöthigen Ausnahmen von seiten der Tonkunst geschehen. Der Dichter überlässt sich zügellos seiner Begeisterung und thut den Regeln seiner Kunst vollkommen Genüge, ohne sich zu bekümmern, ob dieser oder jener Ausdruck mit den Regeln der Musik streiten werde. Die Hilfskunst muss von der Strenge ihrer besondern Regeln nachgeben und alles den Schönheiten der Hauptkunst aufopfern. Indessen muss der Dichter diese Vorsicht gebrauchen. Wenn sein Gedicht deklamirt, d. h. mit der Musik verbunden zu werden bestimmt ist, so muss er solche Schönheiten vermeiden, die nicht deklamirt werden können und folglich die verlangte Verbindung unmöglich machen. Man findet in den Trauerspielen einiger englischen Dichter, als Thomson's, Young's und anderer, einige Stellen, die zum Lesen vortrefflich sind und sich dennoch auf dem Theater nicht gut ausnehmen. Es sind Schönheiten der Poesie, die aber unmöglich mit der Musik verbunden werden können. Die Dichter schieben die Schuld fast allezeit auf den Schauspieler, aber öfters mit Unrecht. Es giebt Stellen, die den geschicktesten Schauspieler zur Verzweiflung bringen können, und diese sind unstreitig Fehler, die von den Dichtern aus Mangel genugsamer Kenntniss der Deklamation begangen werden. Es ist jämmerlich anzuhören, wie sich die vortrefflichsten Schauspieler martern, wenn sie unsere gewöhnlichen untheatralischen Uebersetzungen zu deklamiren haben. Die Ordnung der Worte ist oft so unschicklich, und die Periode so ungeheuer, dass die grofsen Talente eines Eckhof, einer Stärke u. s. w. vergebens verschwendet werden. Ich habe diese Zierden der deutschen Schaubühne einige elende Uebersetzungen vorstellen sehen. Das einzige, das mich dabei vergnügte, war die Betrachtung: was würden solche Schauspieler leisten, wenn sie Dichter hätten, die ihnen zu Dank arbeiteten, und so grofs in der theatralischen Dichtkunst wären, als sie in der Schauspielkunst sind!

Die Deklamation der Alten, ob sie gleich in Noten gesetzt war, ist unstreitig alles eigentlichen musikalischen Schmuckes beraubt gewesen. Sie hat nur dem lebendigen Vortrage der willkürlichen Zeichen auf der Schaubühne einen gröfsern Nachdruck geben sollen, und die allerungekünstelste Musik war zu dieser Absicht am geschicktesten.

Hingegen standen ihre Chöre und Hymnen schon in einer genauern Verwandtschaft mit der Tonkunst. Je stärker die Begeisterung des Deklamirenden war, desto abwechselnder mussten seine Töne, und desto merklicher die Einbeugungen und Veränderungen der Stimme sein. Hier musste sich der Dichter schon etwas mehr nach dem Tonkünstler bequemen. Seine Gedanken konnten kühn, erhaben, tiefsinnig und voller poetischen Schmuckes sein, aber der Ausdruck musste nach dem Bedürfnisse der Musik, harmonischer, in kurzen singbaren Sätzen und abgemessenen Strophen, eingetheilt und nicht selten mit Wiederholungen *Refrains* versehen sein. Indessen war hier immer noch der Ausdruck in willkürlichen Zeichen der vornehmste Endzweck, und die meisten Ausnahmen fielen auf die Seite der Tonkunst.

Es ist aber nicht unmöglich, diese beiden Künste dergestalt mit einander zu verbinden, dass der Ausdruck in natürlichen Zeichen der Hauptendzweck sei. Der Ausdruck der Empfindung in der Musik ist stark, lebhaft und rührend, aber unbestimmt. Man spürt sich von einer gewissen Empfindung durchdrungen, aber unsere Empfindung ist dunkel, allgemein, und auf keinen einzelnen Gegenstand eingeschränkt. Diesem Mangel kann durch das Hinzuthun deutlicher und willkürlicher Zeichen abgeholfen werden. Sie können den Gegenstand von allen Seiten bestimmen und die Empfindung zu einer individuellen Empfindung machen, welche leichter zum Ausdrucke kommt. Geschieht nun diese nähere Bestimmung der Empfindung in der Musik vermittelst der Dichtkunst und der Malerei oder der Verzierungen der Bühne, so entsteht die Oper der Neuern.

Die Musik, oder der sinnliche Ausdruck durch die natürlichen Zeichen der Töne, ist bei dieser Art von Verbindung der Künste der Hauptendzweck, daher müssen alle Ausnahmen von seiten der Dichtkunst geschehen. Sie kann von ihren besondern Regeln, als der Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung, so wie zuweilen von der Wahrscheinlichkeit in der Anordnung, füglich abweichen, wenn es zum besten der Musik geschieht, und der Dichter muss sich in allen seinen Ausdrucksformen nach den Bedürfnissen des Tonkünstlers richten. Er darf seinem Genie nicht den vollen Lauf lassen, sondern er muss jederzeit auf die Hauptkunst zurücksehen, auf deren Endzweck alles abzielen soll. Seine Worte, sein Silbenmafs und der Fall seines Verses müssen musikalisch, seine

Figuren und Gleichnisse mehr von den Gegenständen des Gehörs, als von den Gegenständen des Gesichts entlehnt sein. Ja auch diese darf er durch die Schönheiten seiner Kunst nicht so vollkommen ausschmücken, dass sie der Musik völlig entbehren zu können scheinen sollten. Er muss die Empfindungen, die Bilder und alle musikalischen Schönheiten nur gleichsam durch Aufsenlinien bezeichnen, und der Musik Gelegenheit geben, sie auszuführen, den Empfindungen ihr wahres Feuer, den Bildern Leben und den Gleichnissen Aehnlichkeit zu geben; dahingegen, wenn der Dichter seinen Empfindungen schon die gehörige Ausbildung gegeben, dem Tonkünstler weiter nichts übrig bleibt, als die Deklamation mit Noten zu bezeichnen, welches zwar seinen grofsen Werth hat, aber nicht mit dem Vorhaben übereinkommt, die Musik die Hauptkunst sein zu lassen. – — Der Musiker hat nur darauf zu sehen, dass er die Möglichkeit der Verbindung seiner Kunst mit der Poesie nicht aufhebe. Er muss in theatralischen Werken die allgemeine Verwirrung der Empfindungen vermeiden, die in einer Symphonie an dem rechten Orte angebracht sein kann. Er muss ferner nach dem Plane des Dichters arbeiten, weil es weit leichter ist, einen deutlichen Plan in willkürlichen, als in natürlichen Zeichen zu überdenken. Im übrigen behauptet seine Kunst in dieser Art das Vorrecht, und muss, wenn ein Streit der Regeln entsteht, mit den wenigsten Ausnahmen beschwert werden.

Die Tanzkunst steht in eben der Verbindung mit der Dichtkunst, wie die Musik. Sie begleitet zuweilen blofs die Deklamation, indem sie die Bewegung des Hauptes und der äufsersten Theile des Körpers hinzuthut, die den Ausdruck gewisser Empfindungen beleben, und alsdann heifst sie die natürliche oder prosaische Tanzkunst. Die Bewegung der Gliedmafsen, von welchen die Chöre und Hymnen begleitet wurden, waren etwas künstlicher und kamen der hohen Tanzkunst näher, wie solches bereits bei der Musik ist angemerkt worden. Hingegen die poetische, sowohl niedrige als hohe Tanzkunst ist mit der Musik genauer verwandt, als mit der Dichtkunst. Die Musik ist die wahrscheinliche Ursache der gewaltsamen Bewegungen des Tänzers; sie zeigt, vermittelst der Cadenzen, die Ordnung in der Folge derselben an, und unterstützt den Ausdruck der Tanzkunst, indem sie die Zuschauer in die Leidenschaft versetzen hilft, die der Tänzer erregen will. Da nun in diesem Falle die Musik für die Ursache der Tanzkunst genommen wird, die

Wirkung aber allezeit der Endzweck ist, wozu die Ursache als Mittel gebraucht wird, so hat man die Musik als eine Hilfskunst anzusehen, welche in allen Stücken nach den Bedürfnissen der Tanzkunst eingerichtet werden muss.

Die Tanzkunst kann auch gar wohl mit der Dichtkunst und Musik zugleich verbunden werden, obgleich, wenn drei Künste zugleich wirken sollen, die Verbindung allerdings schwerer ist. Bei den Alten war die Verbindung dieser drei Künste, so wie unter den Neuern bei den Franzosen, sehr gewöhnlich. Unter andern kann ein gewisses Chor aus Rameau's Oper *les Indes galantes*, davon die Tanzmelodie unter dem Titel *les Sauvages* ziemlich bekannt ist, ein sehr schönes Beispiel davon sein. Auf der Berliner Opernbühne hat man in dem letzten Chor der Oper *Montezuma* ein Beispiel davon gesehen, welches sehr wohl angegeben war. Nachdem Cortez Befehl zur Plünderung und Zerstörung der Stadt Mexiko gegeben hat, so dringen die Spanier ein: das Chor, welches aus Mexikanern besteht, flieht von allen Seiten, indem es ruft: *Fuggiamo, o giorno orribile etc.* Die Tänzer stellen spanische Soldaten vor, welche mexikanische Frauenzimmer zu erhaschen suchen, die vor ihnen fliehen. Sobald sie dieselben eingeholt hatten, standen sie stille, und zwei Spanier, welche eine Mexikanerin einzuholen suchten, tanzten ein *Pas de trois*.

Die Malerei kann mit der eigentlichen Dichtkunst und Beredtsamkeit nicht ohne grofse Behutsamkeit verbunden werden. Der Ausdruck der Neigungen und Leidenschaften ist zwar in der Malerei nicht so lebhaft und rührend, als in der Musik, aber doch deutlicher und bestimmter. Daher bedarf er der Hilfe der willkürlichen Zeichen weit weniger, als die Empfindung in der Musik. Die Handlung fällt hier deutlicher in die Sinne; und die Mienen, Stellungen und Geberden der handelnden Personen geben den Leidenschaften, mit welchen sie vorgestellt werden, die Individualität, die ihnen in der Musik fehlt. Daher nehmen nur die allerelendesten Stümper in der Malerei ihre Zuflucht zu einem Zettel mit Worten, den sie aus dem Munde ihrer Personen gehen lassen: der wahre Zustand, die Verrichtung und die Handlung einer jeden Person muss schlechterdings blofs malerisch vorgestellt werden.

Indessen hält es öfters schwer, aus den Handlungen aller theilnehmenden Personen die Begebenheit, auf welche sie sich beziehen, zu ab-

strahiren. Wir wissen, was jede Person insbesondere will, und welche Gemüthsbeschaffenheit ihr zukommt; aber wir sehen den Grund nicht ein, warum die Personen da sind, und was für ein Endzweck sie verbindet. Der Plan des Künstlers stützt sich auf eine Begebenheit, oder auf eine Erdichtung, die nicht so leicht in die Sinne fällt. In diesem Falle kann eine kurze Inschrift die ganze Action beleben, und mit wenigem den Endzweck anzeigen, zu welchem alle Theile übereinstimmen. Ein Beispiel dieser Art ist das Gemälde von Poussin, welches einen Schäfer und eine Schäferin vorstellt, wie sie mit einer nachdenkenden und zärtlichen Miene bei dem Grabe einer Schäferin stehen, worauf die Inschrift zu lesen: ET. IN. ARCADIA. EGO. Diese wenigen Worte erklären das ganze Gemälde, und unterrichten uns von dem Vorwurfe des Malers, den wir sonst vielleicht nicht ohne mühsames Nachsinnen errathen würden.

Die Inschriften dienen auch als ein Mittel, die Poesie mit der Baukunst zu vereinigen. Sie erklären den Endzweck und die Bestimmung eines Gebäudes, die man durch die äufserliche Einrichtung desselben nicht erkennen kann. Das Berliner Invalidenhaus führt die schöne und nachdrückliche Inschrift: LAESO. ET INVICTO. MILITI. Diese Worte erklären die Bestimmung des Gebäudes, und sind zugleich eine Lobrede auf die Gesinnung des hohen Stifters, der den verwundeten und unbesiegten Streiter* den Rest seiner Tage in Ruhe und Gemächlichkeit zubringen lassen will.

Die Baukunst überhaupt, in so weit sie zu den schönen Künsten gehört, ist nur als eine Nebenkunst anzusehen. Die Nothdurft, sich gegen die Unbilden der Witterung und Jahreszeiten zu bewahren, hat die Menschen angetrieben, Gebäude aufzuführen, statt dass alle übrigen Künste ihren Ursprung blofs dem Vergnügen zu verdanken haben. Daher müssen alle Schönheiten in der Baukunst, wie wir bereits oben erinnert, ihrer ersten Bestimmung, der Bequemlichkeit und Dauerhaftigkeit, untergeordnet werden. Von den Malern hingegen, deren Werke das Ansehen der Festigkeit nicht haben dürfen, ist bereits oben erinnert worden, dass

* Voltaire wirft seiner Muttersprache vor, dass sie vornehmlich zu kurzen Inschriften ungeschickt sei, und führt unter andern diese Inschrift zum Exempel an, welche im Französischen nicht ohne lange Umschweife gegeben werden kann. Unsere Muttersprache hat sich diese Unbiegsamkeit weit weniger vorzurücken

sie ihren Linien einen freiern Schwung geben müssen, und man hat bemerkt, dass die gröfsten Künstler, wenn sie Gebäude in ihren Gemälden anbringen, dieselben mehrentheils von der Seite vorstellen, um dem Auge eine gröfsere Mannigfaltigkeit zu verschaffen: oder wenn dieses nicht angeht, so unterbrechen sie die steifen Linien der Baukunst durch eine Wolke oder einen Baum, mit welchen sie einen Theil des Gebäudes bedecken.

Die schwerste und fast unmögliche Verbindung der Künste ist, wenn Künste, welche Schönheiten in der Folge neben einander vorstellen, mit Künsten, welche Schönheiten in der Folge auf einander vorstellen, vereinigt werden sollen. Dieses Geheimniss hat sich die Natur fast allein vorbehalten. Sie verbindet in ihrem unermesslichen Plane die Schönheiten der Töne, Farben, Bewegungen und Figuren durch unendliche Zeiten und grenzenlose Räume in der vollkommensten Harmonie. Die menschliche Kunst hingegen kann die Malerei, Bildhauer- und Baukunst mit der Musik und Tanzkunst nur uneigentlich, und zwar vermittelst der Verzierungen, vereinigen. Man kann nämlich in einer Oper, nach einer bekannten Fabel, eine ganze Stadt oder ein schönes Gebäude durch die Zauberkraft der Harmonie entstehen lassen, oder die Tänzer als unbewegliche Bildsäulen hinstellen und, durch die Musik nach und nach belebt, ihre ersten Empfindungen in freudigen Bewegungen ausdrücken lassen. Wer sieht aber nicht, dass diese Verbindungen nicht anders als im uneigentlichen Sinne so genannt werden können?

Wir müssen indessen von diesen allgemeinen Maximen eine Ausnahme machen. Die Musik verbindet wirklich die Harmonie mit der Melodie, da doch jene die Schönheiten in der Folge neben einander, diese aber in der Folge auf einander vorstellt. Allein der Grund von dieser Ausnahme ist leicht zu finden. Die Töne in der Harmonie werden in keinem Raume neben einander geordnet, daher fallen sie in einander, und wir empfinden nicht mehr als einen einzigen zusammengesetzten Ton. Dieser kann nun in der Folge nach einer schönen Ordnung abwechseln. Wo aber die Schönheiten neben einander in einem Raume geordnet werden müssen, wie in der Malerei, Bildhauer- und Baukunst, da können sie schwerlich in der Folge ohne Verwirrung abgeändert werden. Die Figur des Raumes selbst, den die Theile neben einander einnehmen, müsste in der Folge nach einer schönen Ordnung abgewechselt werden, und

man wird schwerlich ein Mittel finden, verschiedene Figuren in der Folge auf einander nach den Gesetzen der Schönheit zu verbinden.

Meine Materie ist noch ungemein fruchtbar; allein ich bin in die Geheimnisse der Künste nicht eingeweiht genug, mich ohne Gefahr tiefer in ihr Heiligthum zu wagen. Ich breche also ab und erwarte, mit meinen Lesern zugleich, den Unterricht eines Weltweisen, der mit den Künsten vertraut genug ist, ihre Geheimnisse mit philosophischen Augen zu betrachten und der Welt, wie er längst versprochen, bekannt zu machen.[1]

[1] Diese Schlussbemerkung ist für MENDELSSOHN's Bescheidenheit charakteristisch: der Hinweis bezieht sich auf LESSING, und zwar auf seine erwartete ästhetische Hauptschrift: *Laokoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie*. Berlin 1763.

IV.

UEBER DAS ERHABENE UND NAIVE

IN DEN

SCHOENEN WISSENSCHAFTEN.

Wenn man Longin's Abhandlung vom Erhabenen[1] durchliest, so kann man nicht anders als bedauern, dass Cäcil's Schrift von eben der Materie verloren gegangen ist. Longin sagt zwar von ihm, „er habe sich blofs bemüht, uns durch unendlich viel Exempel von dem Erhabenen einen Begriff zu machen, als wenn es kein Mensch kennte: das Nothwendigste hingegen, nämlich die Mittel, wodurch wir unsern Geist zur wahren Hoheit gewöhnen können, wären von ihm gänzlich weggelassen worden." Allein da Longin sich nur mit dem letztern beschäftigt, das erstere hingegen entweder als etwas, das nach seiner Meinung jedermann kennen soll, oder das wenigstens seinem Terentian[2] aus dem Cäcil bekannt gewesen, voraussetzt, so mangelt uns ein sehr nothwendiger Theil zur Kenntniss des Erhabenen, nämlich die deutliche Erklärung desselben, und einige Uebersetzer und Ausleger des Longin, die diesen Mangel haben ersetzen wollen, scheinen nicht sehr glücklich darin gewesen zu sein.

Vielleicht lässt sich nach den Grundsätzen, die in den vorigen Aufsätzen von der Natur der Empfindungen und von den Quellen der schönen Wissenschaften überhaupt festgesetzt worden, auch der Begriff vom Erhabenen, welches, wie Longin sagt, in den Schriften die höchste Vollkommenheit ausmacht, etwas deutlicher auseinandersetzen.

Wir haben gesehen, dass das eigentliche Schöne seine bestimmten Grenzen hat, die es nicht überschreiten darf. Wenn der Umfang des Gegenstandes nicht auf einmal in die Sinne fallen kann, so hört er auf, sinnlich schön zu sein, und wird ungeheuer, oder übermäfsig grofs in der Ausdehnung. Die Empfindung, die alsdann erregt wird, ist zwar

[1] *Περὶ ὕψους.* Gute Ausgaben der Schrift sind die von Tollius mit Anmerkungen von Ruhnken, Oxford 1778, von Weiske, Leipzig 1809, und Spengel in *Rhetores Graeci* Bd. I Leipzig 1853. In's Französische wurde sie von Boileau, Paris 1674, in's Deutsche u. a. von Schlosser, Leipzig 1781, übersetzt.

[2] Terentianus Maurus, latein. Grammatiker, lebte wahrscheinlich im 1. Jahrh. n. Chr. Er verfasste unter dem Titel: *De literis, syllabis, pedibus et metris,* eine Metrik in Versen, die bei den spätlateinischen Dichtern sehr beliebt war. Neuerdings wurde sie von Lachmann, Berlin 1836, und von Keil in den *Grammatici Latini* herausgegeben.

von vermischter Natur, sie hat aber für wohlerzogene Gemüther, die an Ordnung und Symmetrie gewöhnt sind, etwas widriges, indem die Sinne endlich die Grenzen wahrnehmen, aber nicht ohne Beschwerlichkeit umfassen und in eine Idee verbinden können. — Wenn die Grenzen dieser Ausdehnung immer weiter hinausgesetzt werden, so können sie endlich für die Sinne ganz verschwinden, und alsdann entsteht das Sinnlichunermessliche. Die Sinne, die etwas zusammengehörendes wahrnehmen, schweifen umher, die Grenzen desselben zu umfassen, und verlieren sich in's unermessliche. Daraus entsteht, wie in der ersten Abhandlung (Bd. II. S. 114) gezeigt worden, anfangs ein Schauern, das uns überläuft, und sodann etwas dem Schwindel ähnliches, das uns oft nöthigt, die Augen von dem Gegenstande abzuwenden. Das grofse Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzählbare Heer der Sterne, jede Höhe oder Tiefe, die unabsehlich ist, die Ewigkeit und andere solche Gegenstände der Natur, die den Sinnen unermesslich scheinen, erregen diese Art von Empfindung, die, wie ebendaselbst ausgeführt worden, in vielen Fällen überaus reizend ist, in manchen aber auch beschwerlich werden kann.

Die Kunst bedient sich gleichfalls dieser Empfindungen, ihrer Annehmlichkeit wegen, und sucht sie durch die Nachahmung hervorzubringen. Die Nachahmung des Sinnlichunermesslichen in der Kunst wird schlechtweg das Grofse genannt. Man versteht aber darunter keine eingeschränkte Gröfse, sondern eine, die grenzenlos scheint und ein angenehmes Schauern zu erwecken im Stande ist. Man hat in der Kunst ein besonderes Mittel, diese Empfindung zu erregen, wo das eigentlich Unermessliche nicht anzubringen ist. Man wiederholt, nach gleichen Zwischenständen des Raums oder der Zeit, einen einzigen Eindruck unverändert, einförmig, und sehr oft. Die Sinne nehmen alsdann keinen symmetrischen Gang, keine Regel der Ordnung wahr, nach welcher sie etwa das Ende dieser Wiederholung vermuthen könnten, und sie gerathen dadurch in eine Unruhe, die dem Schauer des Unermesslichen nahe kommt. Ein Beispiel in der Baukunst ist ein gerader Säulengang, wenn die Säulen sich einander ähnlich sind und in gleichen Zwischenräumen von einander abstehen. Ein solcher Säulengang hat etwas grofses, das alsobald verschwindet, wenn die Einförmigkeit der Wiederholung unterbrochen und an gewissen Stellen etwas hervorstechendes angebracht wird. — Die monotone Wiederholung eines einzigen Lautes, nach gleichen Zwischen-

zeiten, ist in der Tonkunst von gleicher Wirkung, und wird dazu gebraucht, das Ehrerbietige, das Fürchterliche, das Schauervolle auszudrücken. In den schönen Wissenschaften giebt es Redezierarten, die von ähnlicher Wirkung sind. Zuweilen thut es die Häufung der Bindewörter:

> Und das Geschrei, und der Todtenden Wuth, und der
> donnernde Himmel.

so auch:

> – – — und ist noch, und denkt noch, und fluchet

zuweilen auch die Häufung der Hauptwörter, mit Hinweglassung der Bindewörter. Ein Beispiel führt Longin aus dem Xenophon an: Sie warfen ihre Schilder an einander, drängten sich, stritten, tödteten, erlagen. Ein anderes aus dem Demosthenes: Denn vieles kann ein Schlagender ausüben, das der Beleidigte nicht einmal wieder erzählen kann, durch Geberden, Blicke, Reden, theils als ein Verwegener, theils als Feind, theils mit der Faust, theils in's Angesicht. Allhier werden die Hauptwörter gehäuft, bald mit, bald ohne Bindewörter. — Der Klimax, der in gleichen Graden stufenweise zunimmt, ist von ähnlicher Wirkung — jedoch dieser gefällt auch noch aus andern Ursachen, die hier auszuführen der Ort nicht ist.

So wie es ein Unermessliches der ausgedehnten Gröfse nach giebt, dessen Wirkung wir so eben beschrieben haben, eben also giebt es ein Unermessliches der Stärke, oder der unausgedehnten Gröfse nach, das mit jenem ähnliche Wirkungen hat. Die Macht, das Genie, die Tugend haben ihr unausgedehntes Unermessliches, das gleichfalls eine schauervolle Empfindung erregt, dabei aber den Vorzug hat, dass es durch keine ermüdende Einförmigkeit sich zuletzt in Sättigung und Ekel endigt, wie bei dem ausgedehnten Unermesslichen zu geschehen pflegt. Jene sind so mannigfaltig als grofs, und es ist, wie bereits in der angeführten Stelle erinnert worden, die Empfindung, die sie erregen, von seiten des Gegenstandes unvermischt, daher die Seele ihnen mit so vieler Begierde nachhängt. Man nennt gemeiniglich das intensiv Grofse das Starke, und das Starke in der Vollkommenheit mit der besondern Benennung des Erhabenen. Man könnte also überhaupt sagen: ein jedes Ding, das dem Grade seiner Vollkommenheit nach unermesslich ist oder scheint, wird erhaben genannt. Man nennt eine Wahrheit erhaben, die irgend ein sehr vollkommenes Wesen, als Gott, das Weltall, die menschliche Seele, an-

geht, die von unermesslichem Nutzen für das menschliche Geschlecht ist, oder zu deren Erfindung ein grofses Genie erfordert wurde.

In den schönen Künsten und Wissenschaften wird die sinnlich vollkommene Vorstellung des Unermesslichen grofs, stark oder erhaben sein, nachdem die Gröfse eine Ausdehnung und Menge, oder einen Grad der Kraft, oder insbesondere einen Grad der Vollkommenheit betrifft.

Die Empfindung, welche durch das Erhabene hervorgebracht wird, ist zusammengesetzt. Die Gröfse fesselt unsere Aufmerksamkeit, und da es die Gröfse einer Vollkommenheit ist, so hält sich die Seele mit Wohlgefallen an diesem Gegenstande fest, und alle Nebenbegriffe in derselben werden verdunkelt: die Unermesslichkeit erregt einen süfsen Schauer, der uns ganz durchströmt, und die Mannigfaltigkeit verhütet alle Sättigung, und beflügelt die Einbildungskraft, immer weiter und weiter zu dringen. Alle diese Empfindungen vermischen sich in der Seele, flieſsen in einander und werden zu einer einzigen Erscheinung, die wir Bewunderung nennen. Wenn man also das Erhabene nach seiner Wirkung beschreiben wollte, so könnte man sagen, es sei das Sinnlichvollkommene in der Kunst, das Bewunderung zu erregen im Stande ist.

Eine jede Vollkommenheit, die durch ihre Gröfse über unsere gewöhnlichen Begriffe geht, die Erwartung übertrifft, die wir von einem gewissen Gegenstande haben, oder gar alles übersteigt, was wir uns Vollkommenes denken können, ist ein Gegenstand der Bewunderung. Der Entschluss eines Regulus, nach Karthago zurückzukehren, ob ihm gleich die Martern nicht unbewusst waren, die allda seiner warteten, ist erhaben und erregt Bewunderung, weil wir der Pflicht, auch einem Feinde sein Versprechen zu halten, nicht so viel Gewalt über ein menschliches Herz zugetraut hätten. — Die unvermuthete Versöhnung des Augustus mit dem Cinna, in dem berühmten Trauerspiele Corneille's, thut eben diese Wirkung, weil wir uns zu dem Charakter dieses Prinzen eines ganz andern Verfahrens versehen hätten. Im Kanut wirkt die Gnade, die dem Ulfo widerfährt, keine so plötzliche Empfindung, weil sie von dem Charakter des überaus gütigen Kanut nicht so unerwartet war.*

* Wenn daher Kanut könnte in Umstände gesetzt werden, in welchen seine Gnade unerwartet wäre, und nicht sogleich aus seinem allgemein gütigen Charakter flösse, so würde die Wirkung unstreitig weit stärker sein. Siehe *Bibliothek der schönen Wissenschaften*. 1. Bd. 1. Th. S. 56.

Endlich erregen die Eigenschaften des allerhöchsten Wesens, die wir in seinen Werken erkennen, die allerentzückendste Bewunderung, weil sie alles übertreffen, was wir uns Grofses, Vollkommenes oder Erhabenes denken können.

Da das Grofse und das Erhabene von so verwandter Natur sind, so sieht man, warum die Künstler so oft das Erhabene durch das Grofse unterstützen, und uns gleichsam durch den sinnlichen Eindruck des Grofsen zur geistigen Vorstellung des Erhabenen vorbereiten. Sie vergröfsern das Mafs oder die Verhältnisse der Dinge, die sie als erhaben vorstellen wollen. Sie bedienen sich eines hellen Glanzes, der durch seine Stärke blendet, oder einer Düsterheit, die die Grenzen der Gegenstände zurückweichen lässt, niemals aber eines gemäfsigten Lichtes. Kein Bild des Erhabenen wird ausgezeichnet: einige Züge werden hyperbolisch vergröfsert und die übrigen unbestimmt gelassen, damit die Einbildungskraft sich in ihre Gröfse verliere:

— — — Ich strecke mein Haupt in die Wolken,
Meinen Arm in die Ewigkeit aus.

Man begleitet das Erhabene in der Dichtkunst mit dem Grofsen in der Musik, mit dem Künstlichunermesslichen in der Wiederholung u. s. w. – Nicht, dass alles Grofse auch erhaben sei, wie man gemeiniglich zu glauben pflegt, sondern weil sich ähnliche Empfindungen wechselsweise unterstützen, und weil das Grofse eben dasjenige für die äufsern Sinne, was das Erhabene für den innern Sinn ist. Der Eindruck auf den innern Sinn muss also verstärkt werden, wenn die äufsern Sinne durch einen ähnlichen Eindruck mit demselben harmonisch gestimmt werden.

Die Bewunderung kann in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften, so wie die Vollkommenheit, welche durch dieselbe vorgestellt wird, von zwei verschiedenen Gattungen sein. Denn entweder besitzt der vorzustellende Gegenstand an und für sich solche Eigenschaften, die bewundernswürdig sind, in welchem Falle die Bewunderung des Gegenstandes die herrschende Idee in unserer Seele wird, oder der Gegenstand ist eben so aufserordentlich nicht, der Künstler aber besitzt die Geschicklichkeit, die Eigenschaften desselben empor zu heben und in einem ungemeinen Lichte zu zeigen: da denn die Bewunderung mehr auf die Nachahmung, als auf das Urbild, mehr auf die Vorzüge der Kunst, als auf die Vorzüge des Gegenstandes fällt: und in so weit ein

jedes Werk auch ein Abdruck der Vollkommenheiten des Werkmeisters ist, so trifft die Bewunderung in dem letzten Falle auch vornehmlich den Künstler und seine vortrefflichen Eigenschaften. Man bewundert seinen grofsen Witz, sein Genie, seine Einbildungskraft und übrigen zu einem so würdigen Endzwecke harmonirenden Seelenvermögen, deren unsichtbares Wesen er in seinem Werke zu offenbaren gewusst hat. Was uns bei der Kunst, als Kunst betrachtet, vorzüglich gefällt, ist die Rücksicht auf die Geistesgaben des Künstlers, die sie anschauend zu erkennen geben. Wenn sie also die Kennzeichen eines ungemeinen Genies, oder sonst eines aufserordentlichen Talentes an sich tragen, so erregen sie unsere Bewunderung.

Diese Eintheilung wird uns Gelegenheit geben, zu entscheiden, in wie weit das Erhabene sich mit einem geschmückten Ausdrucke verträgt, und in welchem Falle es sich weigert, denselben anzunehmen. Wir wollen mit derjenigen Gattung den Anfang machen, da die Bewunderung aus dem Gegenstande selbst entspringt.

Die Vollkommenheiten des äufsern Zustandes sind von allzu geringem Werthe, als dass sie von einem Verständigen sollten bewundert werden können. Daher wird Reichthum, Pracht, Ansehen und Gewalt ohne Verdienst billig von dem Erhabenen ausgeschlossen.

„Diejenigen Dinge," sagt Longin sehr sinnreich, „deren Verachtung für etwas grofses gehalten wird, können niemals selbst etwas wirklich hohes an sich haben." Wir bewundern in der That diejenigen nicht so sehr, welche grofse Reichthümer besitzen oder vornehme Ehrenstellen bekleiden, als die, welche sie haben können und aus einer edlen Grofsmuth von sich stofsen. Daher auch die Vorstellung derselben in der Baukunst und den Verzierungskünsten, wo die Vorzüge des äufsern Zustandes mit in Betrachtung kommen, zwar glänzend, stolz und prächtig werden, aber das Erhabene nicht anders, als vermittelst einer edlen Einfalt erreichen kann, das ist durch die Vermeidung alles dessen, das auf diese Vorzüge einen grofsen Werth zu setzen scheint. Nicht die Verschwendung des Reichthums und der Pracht, sondern eine weise Gleichgiltigkeit gegen dieselben erhebt unsere Seele und lehrt sie ihre eigene Würde erkennen. Sie müssen dem Verschwender noch immer wichtig sein, wenn er durch dieselben stoliziren will.

Die körperlichen Vollkommenheiten, als nämlich eine ungemeine

Leibesstärke ohne Tapferkeit, eine schöne Leibesgestalt in einer unbedeutenden Stellung, eine schöne Gesichtsbildung, deren Züge weder Geist noch Empfindung verrathen, eine ungemeine Behendigkeit in den Bewegungen der Gliedmafsen ohne Reiz und Anstand u. s. w., können zwar einen geringen Grad von Bewunderung* erregen, aber niemals werden wir so sehr entzückt, als wenn wir die Vollkommenheiten des Geistes bewundern. Ein grofser Verstand, grofse und ungemeine Gesinnungen, eine glückliche Einbildungskraft, die mit durchdringender Scharfsinnigkeit verknüpft ist, edle und heftige Gemüthsbewegungen, die sich über die Begriffe gemeiner Seelen erheben, sie mögen übrigens ein wahres oder scheinbares Gut zur Absicht haben, und überhaupt alle grofsen Eigenschaften eines Geistes, die uns unvermuthet überraschen, reifsen unsere Seele mit sich fort, und erheben sie gleichsam über sich selbst. Das Unermesslichgrofse in derselben, das aus Mangel der Vermuthung auch neu scheinen muss, befestigt die Achtsamkeit des Geistes, und schwächt alle ungleichartigen Nebenbegriffe dergestalt, dass die Seele keinen Uebergang zu andern Gegenständen findet, sondern diesen eine Weile anstaunt, wenn man mir dieses Wort in der Bedeutung erlaubt, in welcher es von guten Schriftstellern schon gebraucht worden ist. Wenn dieses Unvermögen, den Gegenstand zu verlassen, eine Zeit lang anhält, so wird ein solcher Zustand des Gemüths das Erstaunen genannt.

Indessen ist die Bewunderung fast mit einem Blitze zu vergleichen, der in einem Augenblicke uns blendet und wieder verschwindet, wofern ihre Flamme nicht unterhalten und durch das Feuer einer sanften Em-

* Der hollandische Uebersetzer muss mich hier unrecht verstanden haben, denn er setzt mir, in einer hinzugefügten Note, das Beispiel der Helena, des Zeuxis, der Venus und des Antinous, so wie des Apollo und des Laokoon entgegen, die nicht einen geringen, sondern den höchsten Grad von Bewunderung erregen. Als wenn diese Meisterstücke der alten Kunst nicht mehr durch das Seelenvolle, das sie ausdrücken, als durch blofs körperliche Schönheiten gefielen? Hat die Venus, hat der Antinous von Medicis eine blofs schöne und regelmafsige Bildung, die weder Geist noch Empfindung zu erkennen geben? — Wenn der Uebersetzer übrigens die Bewunderung auf die anschauende Erkenntniss einer jeden wichtigen und sonderbaren Neuigkeit ausgedehnt wissen will, so hat er wohl nicht bedacht, dass wir im Deutschen Verwunderung und Bewunderung unterscheiden. Verwunderung ist der Zustand der Seele beim Anschauen des Neuen und Unerwarteten. Bewunderung aber beim Anschauen des unerwarteten Guten.

pfindung genährt wird. Wenn wir den Gegenstand lieben, den wir bewundern, oder wenn er durch ein unverdientes Elend unser Mitleiden verdient, so wechselt die Bewunderung mit der vertraulichern Empfindung in unserm Gemüthe ab; wir wünschen, hoffen und fürchten für den Gegenstand unserer Liebe oder unsers Mitleidens und bewundern seine grofse Seele, die über Hoffnung und Furcht hinweg ist. Wenn der Künstler uns durch seine Zauberkraft in eine solche Gemüthsverfassung setzen kann, so hat er den Gipfel seiner Kunst erreicht und den würdigsten Bestimmungen der schönen Künste Genüge gethan. Es ist ein angenehmes Schauspiel für die Götter, sagt ein alter Weltweiser, wenn sie einen Tugendhaften mit dem Schicksale ringen sehen, der demselben alles aufopfert, nur seine Tugend nicht. *Ecce spectaculum dignum, ad quod respicat intentus operi suo Deus: ecce par Deo dignum, vir fortis cum mala fortuna compositus!*[1]

Dieses sind also die vornehmsten Arten von Bewunderung, die aus dem Gegenstande selbst entspringen können, ohne dass es nöthig sei, die Vollkommenheiten des Künstlers dabei in Betrachtung zu ziehen. Wir wollen sehen, in wie weit sich der äufserliche Schmuck in dem Ausdrucke mit ihnen verträgt.

Das wahre Erhabene beschäftigt, wie schon im vorhergehenden erinnert worden, die Kräfte unserer Seele dergestalt, dass alle Nebenbegriffe, die irgend mit demselben verknüpft sind, verschwinden müssen. Es ist wie die Sonne, die einsam leuchtet und durch ihren Glanz alle schwächern Lichter verdunkelt. Auch können in dem Augenblicke, da wir das Erhabene wahrnehmen, weder Witz noch Einbildungskraft ihr Amt verwalten, um uns irgend auf andere Begriffe zu leiten; denn mit dem Erhabenen, oder mit dem Gegenstande der Bewunderung war niemals ein anderer ähnlicher Begriff in unserer Seele verknüpft, dass er jetzt, vermöge der Gesetze der Einbildungskraft, natürlicher weise darauf folgen könnte. Wer hieran zweifelt, bedenke nur, dass nach unserer Erklärung das Unerwartete, das Neue, eine wesentliche Bestimmung des Erhabenen sei. Eben daher entspringt der starke Eindruck, den die Bewunderung in unser Gemüth macht, worauf nicht selten ein Erstaunen, oder gar eine Art von Betäubung, ein Mangel des Bewusstseins zu erfolgen pflegt.

[1] SENECAE *de providentia* c. II

Hieraus erhellt, dass sich kein übermäfsiger Schmuck im Ausdrucke mit dem Erhabenen von der ersten Gattung verträgt. Die Erweiterung durch Nebenbegriffe ist unnatürlich, indem sie alle gleichsam in die dunkelsten Schatten zurückweichen müssen. Die Zergliederung des Hauptbegriffs würde durch ihre Langsamkeit die Bewunderung schwächen, indem sie uns das Erhabene nur nach und nach empfinden liefse. Die Gleichnisse hingegen können, so wie die übrigen Zierrathen der Rede, desto weniger statt finden, da der Witz und die Einbildungskraft, daraus sie entspringen, bei Wahrnehmung des Erhabenen ihre Verrichtungen einstellen, und der Seele die gehörige Mufse lassen, dem Begriffe des Erhabenen ferner nachzuhängen, um ihn in seiner ganzen Gröfse zu überdenken. Der Hauptbegriff des Erhabenen ist eigentlich dasjenige,

judicis argutum quod non formidat acumen.

Man kann von ihm sagen, *cohet haec sub luce videri*; statt dass von den Nebenbegriffen gilt, *hic amat obscurum*. Daher muss sich der Künstler bei der Vorstellung des Erhabenen von dieser Gattung eines naiven ungekünstelten Ausdrucks befleifsigen, der den Leser oder Zuschauer mehr denken lässt, als ihm gesagt wird. Indessen muss sein Ausdruck immer noch anschaulich, und wo möglich auf einzelne Fälle zurückgeführt sein, damit das Gemüth der Leser erweckt und zum Ueberdenken begeistert werde.

Wir wollen diese Gedanken mit einigen Beispielen erläutern. In diesem Satze: was Gott wollte, das ward, liegt eben der hohe Begriff, den wir in dem bekannten: Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht, bewundern. Allein jener Ausdruck ist abstract, und also nicht begeistert genug. Diese sinnliche Handlung „sagte", dieser einzelne Gegenstand „Licht", machen den Begriff anschauend und belebt

Reges in ipsos imperium est Jovis,
Cuncta supercilio moventis.

ist ein ungemein erhabener Gedanke. Setzet aber *nutu* oder *voluntate* statt *supercilio*, oder *regendis* statt *moventis*, so verschwindet ein Theil seiner Hoheit, indem die concreten Begriffe in abgesonderte verwandelt worden sind. Der allmächtige Wink, *supercilio*, die sinnliche Wirkung, *moventis*, erregen in unserer Einbildungskraft das erhabene Bild eines Jupiters des PHIDIAS: wir sehen den Allmächtigen, wenn man so reden darf, von Angesicht zu Angesicht,

Qui totum nutu tremefecit Olympum.

In folgender Stelle des Horaz:

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae,

wird die Gefahr, darin sich der Weise befindet, vollkommen ausgemalt; hingegen der Zustand seiner Seele, der eigentlich unsere Bewunderung erregen soll, nur durch ein einziges Wort angedeutet: *impavidum*. Setzet:

Si tractus illabatur orbis,
Justum et tenacem propositi virum,
Impavidum ferient ruinae;

wo ist nunmehr die bewunderte Erhabenheit? Die übelangebrachte Umschreibung des Subjects hat das eilfertige, und auf den Ausgang begierige Gemüth des Lesers allzu lange aufgehalten, und das Feuer der Erwartung verlöschen lassen.

Ein gleiches wird man bei dem heiligen Psalmendichter bemerken, und zwar in der Stelle, wo er einen ähnlichen Gedanken, vielleicht noch würdiger ausführt, als Horaz:

Darum fürchten wir uns nicht, wenn sich die Erde verwandelt,
Und Gebirge mitten im Meere vergehen.

Die Gefahr wird hier eben so ausführlich, aber der Wahrheit weit gemäßer beschrieben, als bei Horaz. Was kann aber einfältiger und ungeschmückter ausgedrückt sein, als die Wirkung des Vertrauens auf Gott: wir fürchten uns nicht, wozu der Hebräer nicht mehr als drei Silben gebraucht.[1]

Man bemerke im Vorbeigehen die sorgfältige Wahl der Ausdrücke dieser beiden grofsen Dichter, wenn man sie anders in Vergleichung setzen darf. Horaz beschreibt die Gemüthsbeschaffenheit eines stoischen Weisen, den die Betrachtung, dass das Schicksal nothwendig und unveränderlich sei, gegen alle widrigen Zufälle abgehärtet hat. Dieser kann alles Uebel zwar befürchten: die Trümmer des zerbrochenen Weltkreises erschlagen ihn auch wirklich, *feriunt ruinae*, aber er erschrickt nicht. Es überfällt ihn kein Unglück unerwartet. Er hat sich auf alle Streiche des Schicksals gefasst gemacht. Der heilige Dichter hingegen redet von der Gemüthsbeschaffenheit eines Frommen, der sich völlig in Gott be-

[1] Ausführlicher behandelt Mendelssohn das Erhabene in der hebräischen Poesie in seiner kritischen Abhandlung über Robert Lowth's *Praelectiones de sacra poesi Hebraeorum* (London 1753) in der *Bibliothek der schönen Wissenschaften*, Jahrg. 1757.

ruhigt, und sein Vertrauen auf ihn setzt. Dieser kann erschrecken, wenn plötzlich eine Gefahr droht, jedoch er denkt an Gott zurück:

Darum fürchtet er sich nicht.

Einige Dinge sind ihrer Natur nach so vollkommen, so erhaben, dass sie von keinen endlichen Gedanken erreicht, durch keine Zeichen gehörig angedeutet und durch keine Bilder, wie sie sind, vorgestellt werden können, als nämlich Gott, die Welt, die Ewigkeit u. dergl. Hier muss der Künstler alle Kräfte seines Geistes anstrengen, die würdigsten Zeichen zu finden, wodurch diese unendlich erhabenen Begriffe in uns anschauend erregt werden können. Er kann dieses desto sicherer thun, da die bezeichnete Sache immer noch gröfser bleibt, als das Zeichen, dessen er sich bedient, und folglich sein Ausdruck, so voll er ihn auch nimmt, in Vergleichung gegen die Sache immer noch naiv ist. Der heilige Dichter singt: Herr! deine Gnade reicht über die Himmel, und deine Wahrheit über die Wolken. Deine Gerechtigkeit, wie die Berge Gottes, und dein Recht eine unergründliche Tiefe! — Der Herr von Haller singt von der Ewigkeit:

Die schnellen Schwingen der Gedanken, —
Wogegen Zeit, und Schall, und Wind
Und selbst des Lichtes Flugel langsam sind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.

Scheint er nicht durch diese erhabenen Vorstellungen den würdigsten Mafsstab zum Unermesslichen selbst gefunden zu haben?

Es ist ein grofser Kunstgriff der Dichter, dass sie bei solchen erhabenen Stellen, wo dem Leser vieles zu denken überlassen wird, durch unvollendete Verse, unterbrochene Schlussfälle, oder durch einsilbige Vers-Endungen, die Aufmerksamkeit rege machen. Solche ungeschlossene Cadenzen bringen den Leser nicht völlig zur Ruhe. Er sehnt sich nach dem Schlusse, und findet in dem gegenwärtigen Gedanken Stoff genug, ihn selbst hinzu zu denken. Folgende Stellen mögen Beispiele hiervon sein:

Ne dubita, nam vera vides — — *Aen.* III 316

Constitit Anchisa satus, et vestigia pressit.
Multa putans — ibid. VI 330.

— — — — Manet imperterritus ille,
Hostem magnanimum opperiens, et mole sua stat.
ibid. X. 771

— — Verstummt dann, bebende Saiten,
So preist ihr würdiger den Herrn
Der Frühling
Supremamque auram, ponens caput, expiravit.
Vida
Und er neigte sein Haupt, und starb. — —
KLOPSTOCK

Ein Meisterstück von dieser Art finden wir in dem fünften Gesange des *Messias*, da der Dichter bei einem der allererhabensten Gedanken den Vers in der Mitte abbricht, um dem Leser Zeit zu lassen, den grofsen Gedanken gehörig zu fassen

Gott dachte sich selbst, die Geisterwelt, die ihm getreu blieb;
Und den Sünder, das Menschengeschlecht. Da ergrimmt er und stand itzt
Hoch auf Tabor, und hielt den tieferzitternden Erdkreis,
Dass er nicht vor ihm verging

Wie wohlbedächtig hat der Dichter hier „verging" statt „vergehe" gesagt, um die Cadenz durch die männliche Schlusssilbe noch mehr zu unterbrechen, obgleich den Sprachgesetzen zufolge „vergehe" richtiger gewesen wäre.

Das Erhabene in den Gesinnungen oder das Heroische, welches, wie wir oben bemerkt, eine Unterart von dem Erhabenen der ersten Gattung ausmacht, besteht in solchen Vollkommenheiten der Begehrungskräfte, die Bewunderung erregen. Wenn der Held, indem er solche Gesinnungen äufsert, selbst redend eingeführt wird, so muss er sich so kurz und so ungeschmückt als möglich ausdrücken. Eine grofse Seele drückt ihre Gesinnungen anständig und nachdrücklich, aber ohne Wortgepränge aus. Es ist eine gröfsere Vollkommenheit, wenn uns die edlen Gesinnungen gleichsam zur zweiten Natur geworden sind, wenn wir grofs denken und grofs handeln, ohne es zu wissen, und ohne uns ein sonderliches Verdienst daraus zu machen. Daher gefällt die nachdrückliche Kürze in der Antwort des alten HORAZ: *Qu'il mourut!* des BRUTUS bei VOLTAIRE: *Brutus l'eut immolé*; und der ungekünstelte Antrag der Freundschaft bei CORNEILLE: *Soyons amis, Cinna!*

Dahin gehört die Antwort jenes Spartaners, gegen welchen ein Perser prahlte, die Menge der Pfeile und Wurfspiefse des persischen Heeres würde die Sonne bedecken. Wir werden also im Schatten fechten, gab er ihm zur Antwort. Auch des SIMONIDES Grabschrift auf die Lace-

dämonier, die in der Schlacht bei Thermopylä geblieben waren, ist von dieser Art:

Dic, hospes Spartae, nos te hic vidisse jacentes:
Dum sanctis patriae legibus obsequimur.

CICERONIS *Tusc. Quaest.* l. I

Diese patriotischen Männer halten ihren Tod für genug belohnt, wenn nur Sparta erfährt, dass sie gefallen sind, indem sie den heiligen Gesetzen des Vaterlands gehorsamten.

Allein so unveränderlich eine heroische Seele in ihren Gesinnungen ist, und so kurz und nachdrücklich sie diese ihre Gesinnungen zu erkennen giebt, wenn der Entschluss gefasst ist, eben so reich und unerschöpflich an Gedanken muss sie sich zeigen, wenn sie ihre Handlungen überlegt, und noch ungewiss ist, welchen Weg ihr die Tugend zu gehen befiehlt. Sie muss weder eigensinnig noch auf's Gerathewohl handeln, und wenn der Fall zweifelhaft ist, die Gründe für und wider ihr Vorhaben mit grofser Behutsamkeit gegen einander abwägen, ehe sie sich auf eine oder die andere Seite lenkt. Alsdann nimmt das Erhabene in den Gesinnungen den reichsten Schmuck im Ausdrucke an: das ganze Feuer der Beredtsamkeit wird angewendet, die Beweggründe auf beiden Seiten in ihrem stärksten Lichte zu zeigen. Die unentschlossene Seele schwankt wie von Wellen getrieben, von einer Seite zur andern, und reifst die Zuhörer allenthalben mit sich fort, bis sie endlich die Stimme der Tugend erkennt, die sie aus der Ungewissheit reifst. Sogleich sind alle Zweifel besiegt, alle Hindernisse überstiegen, der Entschluss steht fest, und nichts vermag ihn nachher wieder wankend zu machen.

Aus dem Erhabenen von dieser letzten Art entspringen die Monologe in den Trauerspielen, die in den neuern Zeiten, da man den Chor abgeschafft hat, sehr in Schwung gekommen sind. Die Monologe des AUGUSTUS in dem Trauerspiele *Cinna* (Act. VI. Sc. III.), der RODOGUNE in dem Trauerspiele dieses Namens (Act. III. Sc. III.), des AGAMEMNON in dem Trauerspiele *Iphigenia* (Act. IV. Sc. III.), des CATO bei ADDISON (Act. V. Sc. I.), des AENEAS in METASTASIO's Oper *Dido* (Act. I. Sc. XIX.) sind Meisterstücke in ihrer Art. Jedoch werden sie alle von dem berühmten Monologe des HAMLET bei SHAKESPEARE in dem dritten Aufzuge (Sc. II.) übertroffen. Man erlaube mir, diese letztern, zum Behuf derjenigen Leser, die der englischen Sprache nicht kundig sind, zu über-

setzen. HAMLET hat einen gegründeten Verdacht auf seine Mutter und auf ihren jetzigen Gemahl, dass sie seinen Vater, den rechtmäfsigen König, meuchelmörderisch umgebracht. Dieser Gedanke nagt und ängstigt seine Seele so sehr, dass er in eine tiefe Schwermuth verfällt. Er ist entschlossen, den Tod seines Vaters zu rächen, allein er ist noch nicht völlig überzeugt. Die Ungewissheit stürzt ihn in Verzweiflung, und verleitet ihn fast, sich selbst zu ermorden. Vertieft in diese trübsinnigen Gedanken, tritt er auf und überlegt:

Sein oder Nichtsein; dieses ist die Frage!
Ist's edler, im Gemüth des Schicksals Wuth
Und giftige Geschoss zu dulden; oder
Sein ganzes Heer von Qualen zu bekämpfen,
Und kämpfend zu vergehn. — Vergehen? – Schlafen!
Mehr heifst es nicht. Ein süfser Schlummer ist's,
Der uns von tausend Herzensangst befreit,
Die dieses Fleisches Erbtheil sind. — Wie würdig
Des frommen Wunsches ist vergehen, schlafen! —
Doch schlafen? — Nicht auch träumen? Ach, hier liegt
Der Knoten; Träume, die im Todesschlaf
Uns schrecken, wenn einst dies Fleisch verwest,
Sind furchtbar. Diese lehren uns geduldig
Des langen Lebens schweres Joch ertragen.
Wer litte sonst des Glückes Schmach und Geifsel,
Der Stolzen Uebermuth, die Tyrannei
Der Mächtigen, die Qual verschmähter Liebe,
Den Missbrauch der Gesetze, und jedes Schalks
Verspottung der Verdienste, mit Geduld?
Könnt' uns ein blofser Dolch die Ruhe schenken,
Wo ist der Thor, der unter dieser Bürde
Des Lebens länger seufzete? — Allein
Die Furcht vor dem, was nach dem Tode folgt,
Das Land, von da kein Reisender zurück
Auf Erden kam, entwaffnen unsern Muth.
Wir leiden lieber hier bewusste Qual,
Eh' wir zu jener Ungewissheit fliehen. —
So macht uns alle das Gewissen feige!
Die Ueberlegung kränkt mit bleicher Farbe
Das Angesicht des feurigsten Entschlusses.
Dies unterbricht die gröfste Unternehmung
In ihrem Lauf, und jede wichtige That
Erstirbt — — — —

Unter allen Gattungen vom Erhabenen erfordert das Erhabene in den Leidenschaften, wenn die Seele jetzt von Schrecken, Reue, Zorn und Verzweiflung plötzlich betäubt wird, den allerungekünstelsten Ausdruck. Ein aufgebrachtes Gemüth ist einzig und allein mit seinem Affecte beschäftigt, und jeder Begriff, der es davon entfernen will, ist ihm eine Marter. Die Seele arbeitet unter der Menge von Vorstellungen, die sie im Augenblicke eines heftigen Affects übereilen: sie drängen sich alle zum Ausbruche, und da der Mund sie nicht alle zugleich aussprechen kann, so stockt er, und vermag kaum die einzelnen Worte zu sagen, die sich ihm am ersten darbieten. —

Was konnte Oedipus z. B. in dem entsetzlichen Augenblicke sagen, da sich ihm durch die Aussage des alten Hofbedienten das ganze Geheimniss aufklärte und er es empfand, dass ihm selbst der schreckliche Fluch treffen müsse, den er wider den Mörder des Lajus ausgesprochen?

Weh! weh! nunmehr ist alles klar!

lässt ihn Sophokles ausrufen. Oedipus, dem in dieser Sache so manche Orakelsprüche, Zeugnisse und Umstände bekannt waren, die zum Theil sich unter einander, zum Theil seinem eigenen Selbstbewusstsein zu widersprechen scheinen, vernimmt nunmehr mit Entsetzen, dass sie alle gar wohl übereinstimmen, und dass er der elendeste unter allen Sterblichen sei. Weh, weh! ist der Ausdruck der Natur in der ersten Betäubung, der Seufzer, den der Unglückliche ausstößt, wenn sich ihm keine Worte darbieten, und die erste Idee, die in der Seele des Oedipus wieder erwachen konnte, musste auf die Uebereinstimmung der Umstände eine Beziehung haben: nunmehr ist alles klar!

Seneca hingegen, dem dieses viel zu ruhig scheint, lässt seinen Oedipus bei derselben Gelegenheit ganz anders rasen:

Dehisce tellus, tuque tenebrarum potens
In Tartara ima, rector umbrarum, rape.

Man sieht, je brausender die Worte, desto kälter bleibt das Herz: denn wir fühlen es, dass wir den rethorischen Dichter, und nicht den unglücklichen Oedipus hören.

Im *Macbeth* des Shakespeare erfährt Macduff, dass Macbeth sein Schloss eingenommen und seine Frau und Kinder umgebracht habe. Macduff fällt in eine tiefe Schwermuth. Sein Freund will ihn trösten,

aber er hört nicht, denkt immer über die Mittel zur Rache nach, und bricht endlich in die schrecklichen Worte aus: er hat keine Kinder!

Diese wenigen Worte athmen mehr Rachsucht, als in einer ganzen Rede hätte ausgedrückt werden können.

Als Joseph sich vor Wehmuth nicht länger halten konnte und alle Umstehenden entfernte, um sich seinen Brüdern zu erkennen zu geben, was für Worte sollte er jetzt finden, den Zustand seiner Seele auszudrücken? Wie seinen Brüdern in einem Nu zu erkennen geben, dass er der von ihnen gemisshandelte, aber doch ihr Bruder sei? Ich bin Joseph, spricht er, lebt mein Vater noch? und die Brüder konnten ihm nicht antworten, denn sie erschraken vor ihm.

Longin hat bereits bemerkt, dass das wahre Erhabene öfters durch ein blofses Stillschweigen erhalten werden kann. „Das Erhabene," sagt er in der neunten Abtheilung seiner Abhandlung, „ist nichts als ein Nachklang des grofsen Geistes. Und darum bewundern wir zuweilen das blofse Denken eines Menschen, wenn er auch kein Wort redet, wie das Stillschweigen eines Ajax in der Hölle*, welches mehr hohes in sich enthält, als alles, was er hätte sagen können." Dieses beredte Stillschweigen ist von Virgil** nachgeahmt worden, da er von der Dido, welche von Aeneas in den elisäischen Feldern angeredet wird, also sagt:

Illa solo fixos oculos aversa tenebat.
Nec magis incepto vultum sermone movetur.
Quam si dura silex, aut stet Marpesia cautes.
Tandem proripuit sese, atque inimica refugit
In nemus umbriferum.

Klopstock hat unter den Neuern dieses erhabene Stillschweigen gleichfalls anzubringen gesucht, und zwar da, als Abdiel von dem bufsfertigen Abbadona, der vor dem Abfalle sein Freund war, angeredet wird. Ich getraue mich aber nicht zu bestimmen, mit welchem Erfolge.

Wird nun diese stumme Beredtsamkeit, wenn man sie so nennen kann, mit dem Erhabenen in den Leidenschaften am rechten Orte verknüpft, so kann sie auf das Gemüth eines aufmerksamen Zuschauers die allerglücklichste Wirkung thun.

In dem *Oedipus* des Sophokles (4. Aufz. 3. Auftritt) sagt der korin-

* *Odyssee* XI Buch, Vers 563

** *Aeneis.* VI. Buch, Vers 469.

thische Schäfer zum Oedipus in Gegenwart der Jokaste, er könnte nur unbesorgt nach Korinth zurückkehren: Merope wäre seine Mutter nicht, und Polybus wäre sein Vater nicht gewesen; er, der Schäfer, habe ihn auf dem Berge Citheron gefunden und von da nach Korinth gebracht. Diese Nachricht muss das Gemüth der Jokaste wie ein Donnerschlag treffen. Jetzt ist sie von ihrem entsetzlichen Schicksale völlig unterrichtet. Sie hat ihren Sohn auf eben diesem Berge lassen aussetzen, aus Furcht, er möchte einst, vermöge des Orakelspruchs, seinen Vater Laius umbringen: Oedipus ist auf diesem Berge gefunden worden, und ist jetzt ihr Gemahl. Die dunkeln Reden des Tiresias, und das ganze schreckliche Geheimniss klärt sich nunmehr auf einmal in ihrer Seele auf. Aber sie verstummt. Der Schmerz hat sie so sehr betäubt, dass sie wie eine Bildsäule dasteht. Ihr Gemahl und Sohn fährt fort, den Schäfer auszuforschen. Welche Verzweiflung muss sich während dieser Unterredung in ihren Blicken zeigen! Oedipus, den die schrecklichsten Zweifel quälen, lässt sich von seinem Vorwitze treiben, auch an sie eine Frage zu thun. Jetzt erwacht sie gleichsam aus ihrem Todesschlummer:

„Wie!“ versetzt sie, „was hat er gesagt? — Um des Himmels willen! wenn du dich selbst liebst, höre auf, weiter zu forschen! Ich bin so elend genug.“

Oedipus. Sei nur ruhig! Und wenn ich von dreifachen Sklaven abstamme, so kann es dich nicht schänden.

Jokaste. Dennoch folge mir; lass dich erbitten! o thue es nicht!

Oedipus. Nein! ich muss die Wahrheit an's Licht bringen.

Jokaste. Ach wüsstest du, was für wichtige Gründe ich habe, dich davon abzuhalten.

Oedipus. Eben diese geheimen Gründe verdoppeln meine Unruhe.

Jokaste (bei Seite). Bejammernswerther! — — — Möchtest du doch nimmer erfahren, wer du bist!

Oedipus. Man bringe schleunig den andern Schäfer her. Lasst die Königin immer sich meines Standes schämen, und mit dem ihrigen, grofs dünken.

Jokaste. Weh! weh! Unglücklichster unter allen Sterblichen. Dies ist alles, was ich dir noch zu sagen habe — ich kann nicht mehr. — (geht ab.)

So redet das wahre Erhabene in den Leidenschaften. Das Ver-

stummen der Jokaste, so lange die Rede nicht an sie gerichtet gewesen, die wilden verzweiflungsvollen Blicke, die Beklemmung und das convulsivische Zittern in allen Gliedern, mit welchen eine gute Schauspielerin dieses fürchterliche Stillschweigen begleiten muss, setzen den ganzen Schauplatz, der von der Ungeduld des Oedipus und von der nahen Entwicklung des grofsen Geheimnisses in beständiger Erwartung unterhalten wird, in den äufsersten Schrecken. Er ist zwar noch nicht völlig von dem Schicksale der Jokaste unterrichtet, allein desto schrecklicher sind die Ahnungen, zu welchen ihr Betragen, die Orakelsprüche und die Reden des Thiresias Anlass geben. Endlich redet sie, aber welche Worte! welche Verwirrung! „Wie! was hat er gesagt? Um des Himmels willen, u. s. w.“ Im Abgehen giebt sie uns deutlich genug zu verstehen, welchen Vorsatz sie in ihrer Brust nährt und ohne Zeugen auszuführen eilt. „Dies ist alles, was ich dir noch zu sagen habe — ich kann nicht mehr.“ Wer zittert jetzt nicht für ihr Leben? Wer begleitet sie nicht mit den Augen und wünscht, dass man sie nicht ihrer Verzweiflung überlassen möchte? Nur Oedipus ist allzu sehr mit sich selbst beschäftigt, und vermuthet von ihrer Seite keine Gefahr. Sie geht ab, und wir erfahren im Anfange des fünften Aufzuges, unsere Besorgniss sei nur allzu gegründet gewesen.

So viel vom Erhabenen von der ersten Gattung, bei welchem der Grund zur Bewunderung in der vorzustellenden Sache selbst anzutreffen ist. Vielleicht habe ich mich allzu lange dabei aufgehalten; allein das Erhabene in den Gesinnungen hat eine desto weitläufigere Ausführung erfordert, da unter allen Exempeln vom Erhabenen, die Longin anführt, fast kein einziges zu finden, das zu dieser Classe zu zählen sei. Ich nehme das Stillschweigen des Ajax aus, welches wirklich dahin gehört, wie auch die bekannte Ausrufung des Helden: „O Vater Zeus! errette die Griechen von der Finsterniss, lass es helle werden, dass unsere Augen wieder sehen. Am hellen Tage bring allenfalls uns um, wenn du es so beschlossen!“ die Longin in der neunten Abtheilung anführt.

Die zweite Gattung des Erhabenen ist diejenige, da die Bewunderung mehr auf die Kunst der Vorstellung, als auf das Vorgestellte, und also, wie vorhin gezeigt worden, mehrentheils auf das Genie und die aufserordentlichen Fähigkeiten des Künstlers zurückfällt. Der Gegenstand an sich kann öfters nichts hohes, nichts aufserordentliches enthalten; allein wir bewundern die grofsen Talente des Dichters, seine glückliche Ein-

bildungskraft, sein Vermögen zu erdichten, seine tiefe Einsicht in die Natur der Dinge, in die Charaktere und Leidenschaften, und die edle Art, mit welcher er seine vortrefflichen Gedanken zu äufsern gewusst hat. Ein Mensch, der sich sterbend auf dem Schlachtfelde herumwälzt, ist an sich kein bewundernswürdiger Gegenstand. Wer bewundert aber nicht das Genie eines Klopstock, wenn er diesen Gegenstand schildert. Der erste glückliche Einfall, wodurch er sich ein Feld zu grofsen Gedanken öffnet, war, dass er keinen gemeinen Menschen, sondern einen Gottesleugner in diesem Zustande abbildet:

— — — Der kommende Sieger
Und das baumende Ross, der rauschenden Panzer Getose,
Und das Geschrei, und der Todtenden Wuth, und der donernde Himmel
Sturmt uber ihm. Er liegt, und sinkt mit gespaltenem Haupte
Dumm und gedankenlos unter den Todten, und glaubt zu vergehen.
Darauf erhebt er sich wieder, und ist noch, und denkt noch, und fluchet,
Dass er noch ist, und spritzt mit bleichen sterbenden Handen
Blut gen Himmel. Gott flucht er, und wollt' ihn gerne noch leugnen.

Mess. B. 1, G. 4.

Dasjenige, was die Maler *fracas* nennen, das wilde Getümmel auf einem Schlachtfelde, welches hier mit den vortrefflichsten Zügen geschildert ist, setzt das Gemüth des Lesers in die äufserste Bewegung. Die wüthende Verzweiflung des Gottesleugners, der jetzt fühlt, dass ein Gott ist, zieht mitten in diesem gewaltigen Geräusche unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich, und füllt uns mit Abscheu und Bestürzung. Das Grausenvolle, das Entsetzliche bestürmt unsere Seele von allen Seiten: allenthalben finden wir das sinnlich Unermessliche, das Schauer auf Schauer erregt, und, wie oben gezeigt worden, die Empfindung des Erhabenen unterstützt. — Welch ein Gedanke!

— Gott flucht er, und wollt' ihn gerne noch leugnen.

Wie erhaben ist folgende Beschreibung eines Sterbenden:

— Dem Sterbenden brechen die Augen, und starren,
Sehen nicht mehr. Ihm schwindet das Antlitz der Erd' und des Himmels
Tief in die Nacht. Er höret nicht mehr die Stimme des Menschen,
Noch der Freundschaft zartliche Klagen. Er selbst kann nicht reden,
Und mit bebender Zunge den bangen Abschied kaum stammeln.
Athmet tiefer herauf: ein kalter angstlicher Schweifs lauft
Ueber sein Antlitz, das Herz schlagt langsam, dann stehts, dann stirbt er.

Mess. B. 1, G. 5.

Diese Beschreibung hat, ihrem innern Werthe nach, eine grofse Aehnlichkeit mit der Beschreibung der eifersüchtigen Liebe der Sappho, die uns Longin aufbehalten, und davon der englische Zuschauer sagt, dass dieses Fragment eines Gedichts dasjenige für die Dichter sei, was der bekannte antike Rumpf für den Michel Angelo gewesen. — Alle dergleichen Gegenstände, als der Tod, ein Schlachtfeld, die Verzweiflung, sind nun zwar an und für sich nicht bewundernswürdig, und werden es blofs in der Nachahmung durch das Genie des Künstlers, allein sie sind ihrer Natur nach fürchterlich, grausenvoll, und unterstützen durch das ihnen beiwohnende Sinnlichunermessliche die Empfindung des Erhabenen; daher sie auch von den Künstlern vorzüglich gewählt zu werden pflegen.

Es giebt aber auch ganz gleichgiltige Gegenstände, die dem Künstler nicht den geringsten Vorschub thun, und es ganz den Kräften seines Genies überlassen, in wie weit sie uns erhaben scheinen, das heifst, unsere Bewunderung verdienen wollen. Ein Beispiel von dieser Gattung ist die von Longin gerühmte Stelle im Demosthenes. „Wollt ihr denn, gesteht es mir, beständig herumlaufen, und euch unter einander fragen, was giebt es neues? Was kann wohl neueres sein, als dass ein Mann aus Macedonien ganz Griechenland bekriegt? Ist Philippus gestorben? Nein, bei Gott! nicht; er ist nur unpass. Allein, o ihr Athenienser! was geht dieses euch an? Gesetzt, es begegne ihm etwas menschliches; gewiss, ihr würdet euch einen andern Philippus machen." Wo liegt hier das Grofse? Was anders erregt hier die Idee des Unermesslichen, als der bewundernswürdige Geist des Redners, der sich der allerkleinsten Umstände so glücklich zu bedienen weifs, um seiner Rede Leben, Nachdruck und Begeisterung zu ertheilen?

Niemand weifs glücklicher von den gemeinsten Umständen Vortheil zu ziehen, und sie durch eine glückliche Wendung erhaben zu machen, als Shakespeare. Die Wirkung dieses Erhabenen muss desto stärker sein, je unvermutheter es überrascht, und je weniger man sich zu der Geringfügigkeit der Ursache solcher wichtigen und tragischen Folgen versehen hatte. Ich will einige Beispiele hiervon aus dem *Hamlet* anführen. Der König lässt Lustbarkeiten anstellen, um die Melancholie des Prinzen zu zerstreuen. Man führt Schauspiele auf. Hamlet hat das Trauerspiel *Hekuba* aufführen sehen. Er scheint bei guter Laune zu sein. Die Gesellschaft verlässt ihn, und — nun erstaune man über die

tragischen Folgen, die Shakespeare aus diesen gemeinen Umständen zu ziehen weifs. — Der Prinz spricht mit sich selbst:

> O welch ein kriechender, elender Sklave
> Muss Hamlet sein! — Wie ungeheuer! dieser Gaukler
> Erdichtet Kummer, träumt von Leidenschaft,
> Und seine Seele folgt der Phantasie.
> Und wirkt; entflammt sein Angesicht, verleiht
> Den Augen Thränen, seinen Blicken wilde
> Bestürzung, seiner Stimm' ein tödtlich Röcheln;
> Der ganze Mann entspricht dem eingefassten Wahne.
> Für wen? — Für Hekuba?
> Was geht ihn Hekuba, was geht er sie an?
> Und er kann weinen? O was wird er thun,
> Hätt er den Trieb zur Leidenschaft, der mich
> Anspornet? u. s. w.
>
> *Hamlet* Act II.

Welch ein Meisterzug! Die Erfahrung lehrt, dass die Trübsinnigen bei jeder Gelegenheit, ofters in unsern Aufmunterungen selbst, ganz unvermuthet einen Uebergang zur herrschenden Vorstellung ihrer Schwermuth finden, und je mehr man sie davon abgeführt zu haben glaubt, desto plötzlicher stürzen sie zurück. Diese Erfahrung hat das Genie des Shakespeare geleitet, so oft er die Melancholie zu schildern hatte. Sein Hamlet und sein Lear sind voll von dergleichen unerwarteten Uebergängen, darüber der Zuschauer sich entsetzen muss.

Im dritten Aufzuge sucht Güldenstern, ein vormaliger Vertrauter des Hamlet, auf Veranlassung des Königs, ihn auszuforschen, und die geheime Ursache seiner Schwermuth zu erfahren. Der Prinz merkt es und wird unwillig:

Güldenstern. O mein Prinz! meine Pflicht ist vielleicht zu kühn, allein — —

Hamlet. Das verstehe ich nicht recht. Willst du mich aufmuntern, so spiele hier auf dieser trefflichen Flöte.

Güldenstern. Das kann ich nicht, mein Prinz!

Hamlet. O spiele doch!

Güldenstern. In der That, ich kann nicht.

Hamlet. Ich bitte.

Güldenstern. Ich weifs sie nicht anzusetzen, mein Prinz!

Hamlet. Das ist so leicht, als die Kunst zu lügen. Hier lege

die Finger, hier den Daumen an. Mit dem Munde gieb der Flöte deinen Athem, so wird sie entzückende Töne sprechen. Versuche es!

Güldenstern. Umsonst! Ich habe die Wissenschaft nicht, die geringste Harmonie herauszubringen.

Hamlet. So? Wofür siehest du mich also an? Du willst mir die Töne ablocken, die im Innersten meines Herzens verborgen liegen. Auf mir zu spielen hältst du für eine leichte Kunst. Und in diesem schlechten Holze liegt eine bezaubernde Stimme, eine göttliche Musik, und du kannst sie nicht zum Laute bringen. O du verstehst noch weniger die Kunst, meinem Herzen seine harmonischen Töne abzulocken! u. s. w.

Niemand als ein Shakespeare darf sich unterstehen, solche gemeine Umstände auf die Bühne zu bringen, denn niemand als er besitzt die Kunst, Gebrauch davon zu machen. Muss der Zuschauer hier nicht so betroffen stehen, als Güldenstern, der die überlegene Klugheit des Prinzen empfindet und sich voller Beschämung entfernt?

Wenn der Künstler uns in seinem Werke von den Vollkommenheiten, die er in einem hohen Grade besitzt, anschaulich und sinnlich überzeugen will, so muss er sein Augenmerk auf die vorzüglichsten und gröfsten Schönheiten richten, die seine Vorstellung beleben können. Die kleinen Pinselzüge bezeugen zwar die letzte Hand des Meisters, seinen Fleifs und seine Sorgfalt, uns zu gefallen. Aber in ihnen ist gewiss das Erhabene nicht zu suchen, das unsere Bewunderung verdient. Die Bewunderung ist ein Zoll, den wir den aufserordentlichen Gaben des Geistes schuldig sind. Diese werden im engsten Sinne das Genie genannt. Wo also in einem Werke der Kunst sinnliche Merkmale des Genies anzutreffen sind, da sind wir bereit, dem Künstler die ihm gebührende Bewunderung abzutragen. Allein die unerheblichen Nebenumstände, die letzte Ausführung eines Bildes, die zwar mit zum Gemälde gehören, aber keinen wesentlichen Theil desselben ausmachen, zeigen den Fleifs und die Mühe nur allzu deutlich an, die sie dem Künstler gekostet, und wir sind gewöhnt, so viel vom Genie abzurechnen, als wir dem Fleifse zuschreiben.

Man sieht also, dass bei dieser Gattung vom Erhabenen dem Künstler freisteht, den ganzen Reichthum seiner Kunst anzuwenden, um die Schönheiten, die er durch seine glückliche Denkungsart hervorgebracht hat, in ihr wahres Licht zu setzen, und hierdurch unterscheidet

sich diese Gattung von der erstern, da man dem naiven und ungekünstelten Vortrage den Vorzug geben muss; dass aber indessen der Künstler auch hier die kleinen Schönheiten, die einen niedrigern Geist vielleicht lange genug beschäftigen könnten, seiner Aufmerksamkeit und seines Fleifses nicht würdigen, und sie nur alsdann nicht verwerfen darf, wenn sie sich ihm gleichsam von selbst anbieten. Ich begnüge mich, ein einziges Beispiel hiervon anzuführen. Der heilige Psalmendichter sagt von der Sonne (Ps. 19, 6):

> Sie kommt hervor, wie ein Bräut'gam aus seiner Kammer.
> Und freut sich, wie ein Held, zu laufen den Weg.

Beide Gleichnisse sind ungemein erhaben, und besonders in dem letztern findet Hogarth einen ähnlichen Gedanken mit dem sehr berühmten antiken Apollo, den der Künstler als den Gott des Tages, durch die Geschwindigkeit, mit welcher er hervor zu treten und seine Pfeile abzuschiefsen scheint, so trefflich charakterisirt hat, wenn anders der Pfeil die Sonnenstrahlen bedeuten kann. Allein diese vorzüglichen Schönheiten sind, selbst unter den Händen eines so grofsen Meisters, als Rousseau, wo nicht gar verschwunden doch wenigstens durch die fleifsige Ausbildung sehr von ihrem Erhabenen heruntergesetzt worden.

Er setzt:

> Cet astre ouvre sa carrière
> Comme un époux glorieux,
> Qui dès l'Aube matinale
> De sa couche nuptiale
> Sort brillant et radieux.
>
> L'univers à sa presence
> Semble sortir du néant.
> Il prend sa course, il s'avance,
> Comme un superbe geant.

Hier findet man acht Worte aus dem Grundtexte in neun Verse ausgedehnt, aber wie sehr haben sie unter dieser Ausdehnung gelitten! Herr Kramer hat dem ersten Gleichnisse seine Kürze gelassen, allein das zweite hat in seiner Uebersetzung fast noch mehr verloren, als in der französischen.

Im übrigen erhellt aus unserer Erklärung, dass diese zweite Gattung vom Erhabenen sowohl in den Gedanken als im Ausdrucke bestehen

könne, und zwar erstens in Ansehung der Gedanken, in dem Verstande sowohl, als in der Einbildungskraft, in der Erdichtung, den Gleichnissen, Sentenzen, Gesinnungen, Schilderungen der Charaktere, Leidenschaften und Sitten der Menschen, und der Gegenstände der Natur, und zweitens in Ansehung des Ausdrucks, im Gebrauche der Redezierathen, in der Wahl solcher Beiwörter, die die sinnlichsten Eigenschaften bezeichnen, in der Anordnung und Verbindung der Worte, und endlich im Wohlklange und in der Harmonie der Periode, weil der Künstler durch alle diese Schönheiten seine aufserordentlichen Talente zu erkennen geben kann.

Es wird nicht nöthig sein, zu erinnern, dass man in den Werken der Kunst sehr oft die beiden Gattungen vom Erhabenen mit einander verbunden antreffe. In der Abhandlung: *Von den Hauptgrundsätzen der schönen Kunste*, ist bereits von der Nachahmung bemerkt worden, dass unser Vergnügen an der getroffenen Aehnlichkeit in einer künstlichen Nachahmung weit gröfser sei, als in einem von der Natur selbst hervorgebrachten Nachbilde, weil in dem ersten Falle die Rücksicht auf den Künstler sich mit einmischt und das Vergnügen erhöht. Nun gilt dieses nicht nur von der Nachahmung, sondern von allen Schönheiten überhaupt, wie gleichfalls daselbst erinnert worden. Sie gefallen weit mehr, wenn sie sogleich als Abdrücke von den Vollkommenheiten des Künstlers betrachtet werden, der sie hervorgebracht hat. So wenig er auch selbst zu erscheinen und zu glänzen suchen darf, so werden doch allezeit Fufstapfen des Genies zurückbleiben, die ihn gelegentlich verrathen, und den Riesen erkennen lassen, der sie eingedrückt hat. Daher kann in vielen Fällen die subjective Erhabenheit mit der objectiven verbunden werden. Nachdem aber die Bewunderung mehr auf den Gegenstand selbst, oder auf die Geschicklichkeit des Künstlers zurückfällt, so wird auch der Ausdruck mehr oder weniger geschmückt sein können, welches in einzelnen Fällen aus der Beschaffenheit des zu behandelnden Subjects und aus der Absicht des Künstlers beurtheilt werden muss.

Auch würde es überflüssig sein, alle diese Betrachtungen durch Beispiele zu erläutern, da Longin's Abhandlung in aller Händen ist, der sich einzig und allein mit der zweiten Gattung vom Erhabenen zu beschäftigen scheint. Meine Absicht war blofs, den Begriff des Erhabenen, wovon in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften so vielfältig die Rede ist, etwas deutlicher zu machen, und ich bin zufrieden,

wenn mir dieses nicht gänzlich misslungen ist. Ich begnüge mich, noch einige Anmerkungen hinzuzufügen.

Longin sagt im siebenten Hauptstücke seiner Schrift, „überhaupt kannst du sicher glauben, dass dieses wirklich schön und erhaben sei, welches allemal und allen Menschen gefällt."

Perrault[1] ist mit diesem Satze des Longin nicht zufrieden, und sagt davon in seiner Antwort auf die elfte Anmerkung Boileau's über Longin, „dass man nach dieser Vorschrift das Erhabene sehr selten finden würde, weil Menschen von verschiedenem Alter, verschiedener Erziehung und Lebensart sich eben dasselbe Ding auf sehr verschiedene Weise vorstellten." Mich dünkt, Perrault habe nicht Unrecht, wenn vom Erhabenen der zweiten Gattung die Rede ist. Es gehört öfters eine tiefe Einsicht in die Geheimnisse der Kunst dazu, um die Talente des Künstlers bewundern zu können, und wie gering ist die Anzahl der Edlen, die diese tiefe Einsicht besitzen! Allein das Erhabene in dem Gegenstande, und vornehmlich das Erhabene in den Gesinnungen muss gewiss Menschen von allerlei Gattung rühren, sobald sie die Worte verstehen, wodurch es ausgedrückt worden. Ja Leute von gemeiner Denkungsart, deren Gefühl nur nicht ganz verwöhnt worden, müssen das Erhabene in den Gesinnungen desto wunderbarer finden, je mehr es sich über ihre Denkungsart erhebt, und je weniger sie der menschlichen Seele solche Vollkommenheiten zugetraut hätten. — Man wirft ein: Ist nicht öfters von den feinsten Kunstrichtern über Stellen gestritten worden, ob sie zum Erhabenen zu zählen sind? Die Stelle aus der heiligen Schrift z. B.: „Gott sprach: es werde Licht" u. s. w. gehört unstreitig zum Erhabenen von der ersten Gattung, und gleichwohl ist ihre Erhabenheit von einsichtsvollen Köpfen in Zweifel gezogen worden. Wo ist also hier die Einstimmung, die wir für ein Kennzeichen von dem Erhabenen der ersten Gattung ansehen wollen? — Allein man bedenke, die Gegner Longin's haben niemals gezweifelt, dass die Begebenheit, „Gott sprach: es

[1] Charles Perrault, französischer Aesthetiker, geb. 1628 zu Paris, gest. 1703 ebendaselbst, der in seinem Hauptwerke: *Parallèle des anciens et des modernes* (4 Bde. Paris 1688—96) den Streit über den Vorzug der neuern gegenüber den alten Schriftstellern anregte. Literarhistorisches Verdienst hat er sich als erster Märchensammler in Frankreich erworben. Seine *Contes de ma mère l'oie* (Paris 1697) wurden neuerdings von Moritz Hartmann (Lpz. 1867) deutsch bearbeitet.

werde Licht, und es ward Licht", an sich erhaben sei. Nur dieses haben sie nicht zugeben wollen, dass die Absicht des Gesetzgebers gewesen sei, hiermit etwas erhabenes zu sagen, das heifst, sie gestanden dieser Stelle die Erhabenheit von dem ersten Range ein, und nur die von der zweiten Gattung ward von ihnen in Zweifel gezogen. Man sieht auch in den Streitschriften, die über diese Stelle gewechselt worden sind, mit Verwunderung, wie wenig die Kunstrichter sich einander verstehen wollen. Die eine Partei beruft sich immer auf die Erhabenheit der Handlung und Einfalt des Ausdrucks, die andere übergeht dieses mit Stillschweigen, und redet nur von der Absicht des Gesetzgebers, der, menschlich zu reden, hier gewiss seine Seelenkräfte in keine sonderlichen Unkosten setzen wollte, um etwas erhabenes hervorzubringen. Hätten sie sich erklärt, so wäre der Streit entschieden gewesen.

Longin hat also nicht nur darin Recht, dass dasjenige wirklich schön und erhaben sei, welches allemal und allen Menschen gefällt, sondern man kann, wenn von dem Erhabenen der ersten Gattung die Rede ist, den Satz auch umkehren und sagen, das Erhabene müsse allemal und allen Menschen gefallen. Die unmittelbar darauf folgenden Worte des griechischen Kunstrichters geben auch zu erkennen, dass er eigentlich von dem Erhabenen von der ersten Gattung rede, wenn er sagt, dass es allemal und allen Menschen gefalle, ob er gleich diesen wesentlichen Unterschied nirgend ausdrücklich angegeben hat. Er sagt: „Wenn Leute von mancherlei Neigungen, von ungleicher Lebensart, die in ihren Wissenschaften und Jahren unterschieden sind, dennoch zugleich von etwas gerührt worden, so giebt gleichsam die Vereinigung von so vielen Uneinigkeiten uns desto gröfsere Gewissheit, dass diejenigen, welche man so bewundert, unfehlbar etwas hohes an sich haben müssen."

Im übrigen, da das Erhabene nur bei grofsen und aufserordentlichen Fähigkeiten der Seele stattfindet, so wird der gemeine Witz, oder die Fähigkeit an verschiedenen Dingen etwas gemeinschaftliches zu bemerken*, das keine sonderlich wichtigen Folgen hat, von dem Erhabenen,

* Der holländische Uebersetzer sagt, diese Erklärung scheine ihm zu eng und blofs auf Antithesen zu passen. Allein die Antithese ist eine Figur der Rede, in welcher entgegengesetzte Begriffe neben einander gestellt werden, damit sie sich wechselsweise heben, z. B.:

sowohl der ersten als zweiten Gattung billig ausgeschlossen. Die zugespitzten Gegensätze, die epigrammatischen Einfälle, der geschraubte und gekünstelte Witz können uns eine Zeit lang belustigen und anmuthig unterhalten, aber Bewunderung können sie niemals erregen. Ja sie können diese sogar hindern, indem sie Merkmale eines kleinen Geistes sind, dem ein bemerktes unerhebliches Verhältniss schon etwas wichtiges ist. Beim Ausdrucke der Leidenschaften sind sie vollends unerträglich. Die kleinste Seele hat in einer Gemüthsbewegung wichtigere Geschäfte als geringfügige Beziehungen und Verhältnisse zu bemerken und sich bei denselben zu verweilen. Nur ein gleichgiltiges Gemüth hat öfters Langeweile genug, sich an Kleinigkeiten zu belustigen.

Indessen gilt dieses nur von dem gemeinen spitzfindigen Witze. Es giebt aber eine edle und grofse Art desselben, die keine leeren Aehnlichkeiten, keine müfsigen Beziehungen und Verhältnisse, sondern fruchtbare Wahrheiten, und nicht selten würdige Empfindungen zum Grunde hat. Dieser höhere Witz ist eine fruchtbare Quelle des Erhabenen und Bewundernswürdigen in den schönen Wissenschaften. Die heftigste Leidenschaft selbst schliefst sogar keine Antithese aus, die sich auf eine wichtige Wahrheit oder Empfindung stützt. Die guten Schriftsteller des Alterthums kannten nur diese echte Art des Witzes, der zugleich vergnügt, rührt und unterrichtet: an dessen Stelle aber einige ihrer Nach-

Vetat, si quae Deis placeant, sed absit Deorum

Zu schlecht für einen Gott, zu gut für's Ohngefähr.

Die Fertigkeit, Antithesen zu machen, ist eine Art des Witzes, weil sich zu widersprechen scheinende Merkmale in einem Gesichtspunkte gezeigt werden müssen, in welchem sie sich vertragen. Hingegen ist der Witz allgemeiner. Eine jede Aehnlichkeit, Gleichheit, jedes Verhältniss, jede Beziehung, die an verschiedenen Dingen wahrgenommen wird, ist eine Wirkung des Witzes, und ein Gedanke ist witzig der dieses Uebereinkommende bemerkt, wenn auch die Dinge nicht ausdrücklich in Opposition gebracht werden, wie in der Antithese geschieht. Um den gemeinen Witz von dem hohen zu unterscheiden, habe ich in der Erklärung des ersten hinzugesetzt, dass das bemerkte Uebereinkommende oder Gemeinschaftliche keine wichtigen Folgen haben müsse. So unterscheidet man auch eine leere Scharfsinnigkeit von einer fruchtbaren. Sie ist die Fähigkeit, in übereinkommenden Dingen Merkmale des Unterschieds zu entdecken, und es kommt darauf an, ob diese Merkmale von unwichtigen oder wichtigen Folgen sind. — Eigentlich zu reden setzt die Antithese in den meisten Fällen sowohl den Gebrauch der Scharfsinnigkeit als den Gebrauch des Witzes voraus.

folger einen eitlen Schimmer eingeführt haben, der mehr blendet als erleuchtet. Beispiele von erhabenen in Witz eingekleideten Gedanken sind:

Die Antwort des ALEXANDER, als PARMENIO zu ihm sagte: „ich würde des DARIUS Anerbieten annehmen, wenn ich ALEXANDER wäre." „Und ich auch", versetzte dieser Prinz, „wenn ich PARMENIO wäre." —

„Wer nichts fürchten will," sagt ein alter Weltweiser, „der lerne Gott fürchten." Hieraus ist vermuthlich der erhabene Vers RACINE's entsprungen:

> Je crains Dieu, cher Abner! et n'ai point d'autre crainte.
>
> *Athalie* Acte 1. Sc. I.

> Omnia terrarum subacta,
> Praeter atrocem animum Catonis
>
> HORAZ.

> Neque Cato post libertatem vixit, neque libertas post Catonem.
>
> SENECA

Tout était Dieu, excepté Dieu même; et le monde que Dieu avait fait pour manifester sa puissance, semblait être devenu un temple d'idoles..

BOSSUET, *Hist. univ.*

> Fern unter ihnen hat das menschliche Geschlecht
> Im Himmel und im Nichts, ein doppelt Bürgerrecht.
> Aus ungleich festem Stoff hat Gott es auserlesen,
> Halb zu der Ewigkeit, halb zum Verwesen.
> Zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh,
> Es überlebt sich selbst, es stirbt und stirbet nie.
>
> HALLER.

> — — Der Mensch, wo ist er her?
> Zu schlecht für einen Gott, zu gut für's Ohngefähr.
>
> LESSING.

> Wie elend, kummerlich, wuchs ich die ersten Jahre
> Zum Menschen noch nicht reif, doch immer reif zur Bahre.
>
> Eben derselbe

> Die Mode und der Wahn ertheilt der Welt Befehle;
> Die eine für den Leib, der andre für die Seele.
>
> DUSCH.

Exempel von pathetischen oder Leidenschaft erregenden Antithesen:

> Wie sitzt die Stadt so einsam, die sonst voll Volks war.
> Die grofste der Volker, die Furstin der Lander ist zinsbar worden.
>
> *Klagel. Jeremiae.* V. 1.

Annibalem pater filio meo potui placare. Filium Annibali non possum. — — — Vultum ipsius Annibalis, quem armati exercitus sustinere nequeunt, quem horret populus romanus . . . tu sustinebis? — Deterreri hic sine te

potius, quam illic vinci. Valeant apud te meae preces, sicut pro te hodie valuerunt. Tit. Liv. I. 23. N. 9.

Lève — toi, triste objet d'horreur et de tendresse;
Lève — toi, cher appui, qu'espérait ma vieillesse:
Viens embrasser ton père! Il t'a du condamner:
Mais, s'il n'était Brutus, il t'allait pardonner.
Va, ne t'attendris point; sois plus Romain que moi:
Et que Rome t'admire en se vengeant de toi!

Brutus. Acte V. Sc. 7.

Das Erhabene überhaupt, und insbesondere das von der ersten Gattung, steht mit dem naiven Ausdrucke, wie solches bereits oben erwähnt worden, in einer so genauen Verbindung, dass es nicht undienlich ist, hier zu untersuchen, worin das Naive bestehe, und wie weit man sich in den Werken der schönen Wissenschaften desselben bedienen könne. Man hat kein deutsches Wort, diese Eigenschaft des Ausdrucks zu bezeichnen. Natürlich, ungekünstelt, sagt zu wenig, indem man sich im gemeinen Leben öfters natürlich und ungeschmückt ausdrückt, ohne desswegen naiv zu sein. Edle Einfalt hingegen sagt zu viel, und bezeichnet nur eine gewisse Art des Naiven, denn man sagt auch öfters von gewissen komischen Ausdrücken, sie wären naiv, ob sie gleich nichts weniger, als edel sind.* Wir werden uns also mit diesem ausländischen Worte behelfen müssen; allein wir wollen den Begriff aufsuchen, den wir mit diesem Worte zu verbinden pflegen.

Die Einfalt ist unstreitig eine nothwendige Eigenschaft der Naivetät. Sobald ein Ausdruck tiefsinnig, lebhaft, voller Nachdruck oder mit vielen

* Das *naïs* der Franzosen, wovon der holländische Uebersetzer bei dieser Gelegenheit spricht, scheint vom Naiven wesentlich unterschieden zu sein. *Naïs* bedeutet eine gedankenlose und unthätige Einfalt, oder eine Unwissenheit des gemeinen Weltgebrauchs die aus Dummheit entspringt. *Si la simplicité se remarque dans l'extérieur et qu'elle soit accompagnée de nonchalance, elle fait le naïs. La simplicité n'est pas incompatible avec la vivacité; jamais naïs ne fut actif.* (Dictionnaire encyclopédique.) Sie kann zum Naiven Gelegenheit geben, wenn aus dieser unthätigen Einfalt etwas geschieht oder gesagt wird, das von wichtigen Folgen ist. Uebrigens scheint mir die Anmerkung des Herrn Uebersetzers wichtig zu sein, dass in der Malerei und Bildhauerkunst, ausser dem hohen Naiven, oder der edlen Einfalt, das *naïs* sich besser ausdrücken lasse, als das eigentliche Naive, indem dieses sich unter der Hand des bildenden Künstlers mehrentheils in Unschuld oder Unbesonnenheit verwandelt.

Zierathen versehen ist, so kann man ihm schlechterdings die Naivetät absprechen, und in so weit ist das Erhabene in dem Ausdrucke dem Naiven entgegengesetzt. Allein mit der bloßen Einfalt ist es nicht genug. Es muss unter diesem einfältigen Aeufserlichen ein schöner Gedanke, eine wichtige Wahrheit, eine edle Empfindung, oder ein Affect verborgen liegen, der sich auf eine ungekünstelte Art äufsert. Bei einem bloßs einfältigen Ausdrucke bleiben wir ohne Empfindung; wenn aber ein schöner Gedanke, wie eine edle Seele in diesem ungezierten Körper wohnt, so wird unser Herz von einer sanften Empfindung gerührt, und wir rufen fröhlich aus: dieses ist naiv! Die Sitten, die zu unsern Zeiten auf dem Lande herrschen, sind oft die allereinfältigsten. Sind sie aber so naiv als die Sitten der arkadischen Schäfer und der übrigen Bürger des goldenen Weltalters, die vielleicht nirgend anders, als in der Einbildung der Dichter existirt haben? Und was ist die Ursache anders von diesem Unterschiede, als die edlen Gesinnungen, die man diesen letztern neben ihrer äufserlichen Einfalt andichtet? — Vielleicht könnte man also folgende Erklärung festsetzen: „Wenn ein Gegenstand edel, schön, oder mit seinen wichtigen Folgen gedacht, und durch ein einfältiges Zeichen angedeutet wird, so heifst die Bezeichnung naiv."

Diese Erklärung würde nun zwar allen denjenigen Beispielen vollkommen entsprechend sein, wo die Person, der das Naive in den Mund gelegt wird, wirklich schöne, edle oder wichtige Gedanken hat, und sich nur einfältiger Zeichen bedient; z. B. VIRGIL sagt in seiner dritten Ekloge:

Malo me Galatea petit, lasciva puella,
Et fugit ad salices, et se cupit ante videri.

Dieses ist ungemein naiv. Das Verstecken der GALATEA scheint bloßs ein unschuldiges Spiel zu sein. Allein es hat eine zärtliche Liebe zum Grunde, *lasciva puella*. Sie reizt den Schäfer durch dieses anmuthige Spiel, ihr hinter die Weiden zu folgen. Glücklicher konnte sie ihm ihre geheime Sehnsucht nicht zu verstehen geben*.

* Der holländische Uebersetzer führt hier ein sehr niedliches Gedichtchen aus der *Anthologie française*, T. III p. 93 an, das ich meinen Lesern gleichfalls mittheilen will:

Revenés, charmante verture:
Faites regner l'ombrage et l'amour dans nos bois!
A quoi s'amuse la nature?
Tout est encore glacé dans le plus beau des mois!

Johann, der muntere Seifensieder bei dem Herrn von Hagedorn giebt den zufriedenen Zustand seiner Seele, seine Genügsamkeit, Arbeitsamkeit und sein Vertrauen auf die Vorsehung in den einfältigsten Ausdrücken zu erkennen. Er äußert die Gesinnungen eines Weltweisen, ohne dessen prahlerisches Geschwätze. Er beschämt seinen reichen Nachbar, ohne tiefsinnige Lehrsätze, ohne witzige Sittensprüche. Sein ganzes Betragen ist naiv.

Die Sinnschrift auf die in Erz gegossene Kuh des Myron:

Du Hirte, warum weilest du
So weit zurück nach mir!
Stichst mit dem Stachel auf mich zu,
Und rufest: Fort von hier!
Ich bin des Künstlers Myrons Kuh,
Und gehe nicht mit dir!

ist aus eben diesem Grunde naiv, weil sie dem ersten Anblicke nach eine bloße Erzählung zu sein scheint, in Wahrheit aber ein schmeichelndes Lob für den Künstler enthält.*

Si je viens vous presser de couvrir ce bocage,
Ce n'est que pour cacher aux regards des jaloux
Les pleurs que je répands pour un berger volage:
Ah! je n'aurai jamais d'autre besoin de vous. Bis.

* Auch der Spottende nimmt zuweilen die Miene eines unschuldigen Erzählers an, um seine Absicht zu verbergen, und dadurch den Spott desto beißender zu machen. Lob und Tadel treffen beide desto stärker, je weniger Vorsatz sie verrathen, je mehr sie gleichsam von ungefähr zu kommen scheinen. Z. B.:

O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch sie.
Er bechert gern, sie auch;
Er hat den Beutel gern,
Und spielet gern den Herrn:
Auch das ist ihr Gebrauch.
O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch sie. Götzi

On dit que l'Abbé Roquette
Prêche les sermons d'autrui:
Moi, qui sçais qu'il les achète,
Je soutiens qu'ils sont à lui. Boileau.

La Fontaine verliert seine Wohlthäterin Madame de Lasablière, und begegnet seinem Freunde Mr. d'Hervart. „Mein lieber La Fontaine (sprach dieser rechtschaffene Freund), ich habe das Unglück vernommen, das euch begegnet ist. Ihr habt bei Madame de Lasablière gewohnt; sie lebt nicht mehr; ich wollte euch wohl vorschlagen, zu mir zu ziehen." „Dahin gehe ich eben", antwortete La Fontaine.

Der gewesene Wachtmeister Paul Werner (in Lessing's Soldatenglück) will seinen verabschiedeten Major bereden, Geld von ihm anzunehmen. „Ich thue es ja nur der Interessen wegen", spricht er, „bei meiner armen Seele, nur der Interessen wegen! — Wenn ich manchmal dachte: wie wird es mit dir auf's Alter werden? wenn du zu schanden gehauen bist? wenn du nichts haben wirst? wenn du wirst betteln gehen müssen? So dachte ich wieder: Nein, du wirst nicht betteln gehen, du wirst zum Major Tellheim gehen, der wird seinen letzten Pfennig mit dir theilen, der wird dich zu Tode füttern; bei dem wirst du als ein ehrlicher Kerl sterben können." Der Major ergreift seine Hand und fragt: „Und, Kamerad, das denkst du nicht noch?" „Nein", spricht der ehrliche Werner, „das denk ich nicht mehr. — Wer von mir nichts nehmen will, wenn er's bedarf, und ich's habe, will mir auch nichts geben, wenn er's hat, und ich's bedarf."

Ueberhaupt besteht das Naive des sittlichen Charakters in der Einfalt im Aeufserlichen, die ohne es zu wollen, innerliche Würde verräth; in einer Unwissenheit des Weltgebrauchs, in der Unbesorgtheit für falsche Auslegung; in jenem zuversichtlichen Wesen, das nicht Dummheit und

---

Huissieurs, qu'on fasse silence!
Dit, en tenant audience,
Un Président de Baugé.
C'est un bruit à tête fendre,
Nous avons déjà jugé
Dix causes sans les entendre.

J. B. Rousseau.

Das Lob nimmt zuweilen die Maske des Tadels an, und ist desto schmeichelhafter:

Hélas, qu'est devenu ce tems, cet heureux tems,
Où les rois s'honoroient du nom de fainéans?

so wie umgekehrt der Tadel den Schein des Lobes annimmt, und durch die Ironie desto schmerzender wird.

Mangel der Begriffe, sondern Edelmuth, Unschuld, Güte des Herzens und die liebreiche Ueberzeugung zum Grunde hat, dass andere gegen uns nicht schlimmer gesinnt sein werden, als wir gegen sie sind. Wenn wir also das äufserliche Thun und Lassen der Menschen als Zeichen ihrer innerlichen Sittlichkeit und Würde betrachten, so wird auch hier zum Naiven Einfalt der Zeichen nebst Würde und Wichtigkeit des Bezeichneten erfordert werden.

Mit dem Naiven in der Gesichtsbildung, das dem Maler und Bildhauer so gute Dienste thut, hat es eine ähnliche Beschaffenheit. Es ist allezeit das Ungesuchte, Kunstlose im Aeufserlichen, das ohne Absicht innerliche Vortrefflichkeit verräth. Da die Gesichtszüge, Mienen und Geberden der Menschen Zeichen ihrer Neigungen und Empfindungen sind, da jeder Zug im Gesichte eine Neigung, und jede Miene eine Bewegung des Herzens bedeutet, die ihr entspricht, so wird dem Inbegriffe aller Züge und Geberden der Charakter des Naiven zugeschrieben, wenn sie gleichsam ohne Vorsatz, ohne Ansprüche, ohne Selbstbewusstsein, ein glückliches und übereinstimmendes System von Neigungen und Empfindungen verrathen. Daher das Naive in dem Charakter des Kindes, wenn unter den sonst einförmigen Zügen eines kindlichen Gesichts zarte Keime der Sanftmuth, Liebe, Unschuld und Holdseligkeit hervorsprossen. — Die Grazie, oder die hohe Schönheit in der Bewegung ist gleichfalls mit dem Naiven verbunden, da die Bewegungen des Reizenden natürlich, leichtfliefsend und sanft auf einander hinweggleiten, und ohne Vorsatz und Bewusstsein zu erkennen geben, dass die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welcher diese freiwilligen Bewegungen fliefsen, eben so ungezwungen spielen, eben so sanft übereinstimmen, und eben so kunstlos sich entwickeln. Daher ist auch allezeit die Idee der Unschuld und der sittlichen Einfalt mit der hohen Grazie verbunden. — Je mehr diese Schönheit in der Bewegung mit Bewusstsein verbunden und ein Werk des Vorsatzes zu sein scheint, desto mehr weicht sie von dem Naiven ab, und erlangt den Charakter des Gesuchten, und wenn die innern Regungen damit nicht übereinkommen, des Affectirten. — Nichts ist so abgeschmackt, als affectirte Naivetät, oder Einfalt im Aeufserlichen, der wir es ansehen, dass sie Absichten hat und Ansprüche machen will. — Hingegen wenn die Einfalt in den Bewegungen zugleich Gedankenlosigkeit und Mangel der Empfindung verräth, so wird sie Dumm-

heit genannt, und wenn sich die Unthätigkeit hinzugesellt, so erlangen wir das *Niais*, davon zu Anfange dieser Abhandlung in der Anmerkung gesprochen worden. — Ueberhaupt also würde, diesen Betrachtungen zufolge, zum Naiven allezeit kunstlose Einfalt im Aeufserlichen, und Würde oder Wichtigkeit im Innern erfordert werden.

Indessen finden wir Beispiele, da derjenige, der etwas naives sagt, wirklich nicht mehr dabei denkt, als die Worte mit sich bringen, deren er sich bedient, da also, von seiner Seite wenigstens, das Innere nicht mehr Würde hat, als das Aeufserliche; die Zuhörer aber sind durch andere Umstände in den Stand gesetzt worden, bei den gleichgiltig scheinenden Worten weit mehr zu denken, oder aus denselben wichtige Folgen zu ziehen. Im *George Dandin* des MOLIÈRE erzählt LOBIN dem DANDIN selbst, ohne ihn zu kennen, die Buhlereien seiner Frau, und verbietet ihm, solches dem DANDIN zu Ohren kommen zu lassen. Im Weggehen ruft er ihm noch nach: *Bouche cousue au moins!* Die Situation ist naiv. LOBIN hat weiter keine schlimme Absicht, als nur ein wenig zu plaudern, und erweckt dadurch die Eifersucht des DANDIN.

Die bekannte Stelle bei GELLERT (*Fabeln und Erzählungen*):

> Was sagten Sie, Papa? Sie haben sich versprochen.
> Ich sollt' erst vierzehn Jahre sein?
> Nein, vierzehn Jahr und sieben Wochen.

ist ungemein naiv, weil FIEKCHEN, ohne es zu merken, die geheimen Wünsche ihres Herzens verräth. Sie will ihren Vater zurechtweisen, dass er sich um sieben Wochen verrechnet, und zeigt dadurch, wie genau sie selbst rechnen müsse. Sie verräth also wider ihre Absicht mehr als sie hat sagen wollen, und gleichwohl nennt man ihre Antwort naiv.

So entfährt uns zuweilen aus Uebereilung ein naives Wort, wodurch unser wichtiges Geheimniss verrathen wird. In einer Gesellschaft von Weibern, die sich einander durch Märchen in dem Geschmacke der *Gageure de trois commères* belustigten, erzählte eine, als die Reihe an sie kam, von jemand, der da hätte verreist sein sollen, und beschloss ihre Erzählung: „plötzlich ging die Thüre auf, und wer sollte es anders sein, als ihr Mann selbst?" — „Ihr Mann!" sprachen die andern erschrocken, „ihr Mann!" — „Ja", versetzte sie in der Eile, „ich war auch ganz des Todes vor Entsetzen."

Wenn dieses in der Hitze des Affects geschieht, so kann ein naives Verrathen der geheimsten Gedanken von sehr tragischer Wirkung sein. In Herrn Weisse's *Romeo und Julie* findet man einen Zug von dieser Art. Die Gräfin Kapellet, die sehr davon entfernt ist, ihre Julie für verliebt in den Romeo zu halten, und vielmehr Ursache hat zu glauben, sie hasse diesen Montecchi, wie ihre ganze Familie ihn hasst und verfolgt, weil er ihren Vetter, den Theobaldo, umgebracht, über dessen Tod Julie vorgiebt, untröstlich zu sein, da sie es doch eigentlich über die Entfernung des Romeo ist, die Gräfin kommt, ihre Tochter aufzuheitern, und ihr die Nachricht zu bringen, dass der Graf von Lodrona um sie angesucht habe:

Mad. Kapellet. — ich bringe dir eine fröhliche Nachricht, Julie! für uns alle, für dich am meisten fröhlich.

Julie (hastig) Hat Romeo Verzeihung erhalten? — — (erschrocken) ach! wie schwach ist mein Kopf! — — ist Romeo bestraft?

Ein französischer Schriftsteller *Dictionaire encyclopédique*, Art. *Naiveté* unterscheidet, wie es scheint nicht ohne seinen Sprachgebrauch für sich zu haben, eine Naivetät und die Naivetät. „Eine Naivetät, spricht er, nennt man einen Gedanken, einen Zug der Einbildungskraft, eine Empfindung, die uns wider unsern Willen entwischt, und uns zuweilen schaden kann. Ein Ausdruck der Lebhaftigkeit, Unbedachtsamkeit oder Unerfahrenheit in den Gebräuchen der Welt. Von dieser Art ist die Antwort einer Frau an ihren sterbenden Mann, der ihr die Person beschrieb, die sie nach seinem Tode heirathen sollte: Nimm ihn, sprach er, du wirst sehr wohl thun! Ach! antwortete sie, ich habe auch schon daran gedacht."

„Die Naivetät aber ist die Sprache des schönen Genies und der einsichtsvollen Einfalt. Sie ist das einfältigste Gemälde einer feinen und sinnreichen Idee, das Meisterstück der Kunst für denjenigen, dem sie nicht natürlich ist."

Da indessen beide Gattungen des Naiven gewisse Merkmale gemein haben, so wird man schon, um keine derselben auszuschliefsen, die Erklärung vom Naiven etwas weiter ausdehnen müssen. Wenn durch ein einfältiges Zeichen eine bezeichnete Sache verstanden wird, die selbst wichtig ist, oder von wichtigen Folgen sein kann, die Absicht des Redenden mag gewesen sein, mehr zu verstehen zu geben, als er sagt, oder

er mag, ohne Vorsatz und zuweilen wider denselben, von ungefähr mehr verrathen haben, so heifst in beiden Fällen die Bezeichnung naiv.

Da es nun offenbar ist, dass bei dem Naiven die bezeichnete Sache gröfser und wichtiger in die Sinne fällt, als das Zeichen, so wird man sie auch lebhafter empfinden müssen. Das heifst, wir werden die bezeichnete Sache anschauend erkennen, denn wir haben eine anschauende Erkenntniss von einer Sache, wenn wir das Bezeichnete uns lebhafter vorstellen, als das Zeichen. — Der naive Ausdruck gewährt eine anschauende Erkenntniss, die also vollkommen, und wenn sie uns eine Menge von Merkmalen zugleich wahrnehmen lässt, sinnlich vollkommen ist; daher ist das Naive dem Endzwecke der schönen Künste gemäfs, denn das Wesen der schönen Künste besteht in einer sinnlich vollkommenen Vorstellung.

Hieraus erhellt auch die Ursache, warum wir den ungekünstelten Ausdruck des Erhabenen von der ersten Gattung naiv genannt haben, denn die Zeichen sind einfältig, ungeschmückt, und die bezeichnete Sache erhaben und von grofser Wichtigkeit.

Indessen ist es auch gewiss, dass sich der Künstler nur alsdann eines naiven Ausdrucks, oder solcher Zeichen, die kleiner sind als die bezeichnete Sache, bedienen darf, wenn sich aus den Umständen, Gemüthsbeschaffenheiten und Charakteren der eingeführten Personen Grund angeben lässt, warum er nicht lieber solche Zeichen gewählt, die dem Bezeichneten völlig angemessen sind. Dieses geschieht in folgenden Fällen: erstens in dem Erhabenen von der ersten Gattung, und vornehmlich in erhabenen Gesinnungen und Leidenschaften, wie bereits oben gezeigt worden; zweitens in den Schäfergedichten, oder sonst ländlichen Kunstwerken, wo man den eingeführten Personen Empfindung und Gedanken, aber keine studirten Ausdrücke, Stellungen und Geberden zutraut; drittens in Reden, die unschuldigen Kindern in den Mund gelegt werden, als dem kleinen Joas in der *Athalie* des Racine, da dieser kleine Prinz der Tyrannei in den allerunschuldigsten Ausdrücken die bittersten Vorwürfe macht, und der Arabella in Lessing's *Miss Sara Sampson*, wo dieses Kind von lauter Güte und Unschuld spricht, in dem Augenblicke, da die Gemüther des Mellefont und der unmenschlichen Marwood von den heftigsten Leidenschaften zerrissen werden. Von dieser Gattung ist die meisterhafte Stelle im Homer, da Hektor von der Andromache den

allerzärtlichsten Abschied nimmt, sie vielleicht ewig nicht wieder zu sehen, und der kleine Astyanax sich vor dem Haarbusch fürchtet, der auf dem Helme des Helden winkt, und sich weinend in die Arme der Amme verbirgt; viertens in Lob- und Spottgedichten, um die Absicht des Dichters zu verbergen, und sie dadurch desto sicherer zu erhalten, und endlich fünftens in Lustspielen und komischen Schriften überhaupt, wo der Contrast des Zeichens mit der bezeichneten Sache lächerlich werden kann, wie in der angeführten Stelle aus dem *George Dandin*, oder in *École des femmes* eben dieses Schriftstellers, da die Agnèse dem argwöhnischen Arnolph in ihrer Einfalt alle Freiheiten erzählt, die sie dem Horace verstattet hat, die an sich, wenigstens von ihrer Seite, ganz unschuldig waren, den Arnolph aber in die äufserste Eifersucht bringen.

Die Wirkungen des Naiven sind zuvörderst ein angenehmes Staunen, ein geringer Grad der Verwunderung über die unvermuthete Wichtigkeit, die unter der Einfalt im Aeufserlichen verborgen lag. Wir heften gern unsere Aufmerksamkeit an einen Gegenstand, der uns immer mehr und mehr entdecken lässt, je länger wir uns bei demselben verweilen, der uns gleichsam mehr hält, als er zu versprechen schien. Ist nun dieses innerliche Wichtige ein hoher Grad der Vollkommenheit, so folgt das schauernde Gefühl des Erhabenen, das aber mit einer fröhlichen Empfindung verbunden ist, die dem Lachen sehr nahe kommt. Denn die Einfalt des Zeichens macht mit der Wichtigkeit der bezeichneten Sache, oder der Folgen, die daraus fliefsen, eine Art von Contrast, der zum Lachen bewegt, und wenn er nicht von stärkern Empfindungen unterdrückt wird, sich auch durch ein wirkliches Lachen zu erkennen giebt. — Ueberwältigt vom Erhabenen, ist es kein Lachen mehr, das der Contrast hervorbringt, sondern die Spur eines holden Lächelns, das sich um die Lippen zieht und in hohe Bewunderung verliert. Dieses ist allezeit die Empfindung, die wir haben, wenn wir von dem Naiven im sittlichen Charakter überrascht werden. Der Unempfindsame, der nach dem Scheine urtheilt, wird das sittliche Naive nicht ohne Lachen wahrnehmen, denn er sieht weiter nichts, als den Contrast mit dem ihm besser bekannten Weltgebrauche, und das Ungereimte in dem zu sichern Vertrauen auf anderer Güte, das ihm zum lauten Gelächter reizt. Der Mann von empfindsamen Herzen hingegen sieht durch, bis auf die innere Würde, erkennt den Edelmuth, aus welchem jene Ungewissheit und anscheinende Ungereimtheit entspringt, und indem

sich seine Lippen zum Lachen regen, ergiefst sich ein Schauer durch sein Herz, und löst dieses Lachen in ein verwunderungsvolles Nachdenken auf. Das Naive in den Gesichtszügen hat eine ähnliche Wirkung, nur dass hier das Lachen sich durch weit schwächere Spuren zeigen wird, weil der Contrast hier so merklich nicht ist. Der Unempfindsame sieht es mit gleichgiltigen Augen an, weil ihm die Mienen und Gesichtszüge unbedeutend zu sein scheinen, und bei dem Scharfsichtigen zeigt sich die Wirkung des Contrastes nicht weiter, als in einer sanften Oeffnung der Lippen und fast unmerklichen Verlängerung des Mundes, die mehr Wohlgefallen ist, als Lächeln.

Ist aber das Innere des Naiven ein Uebel ohne Gefahr, eine Schwachheit, ein Fehler, eine Thorheit, die weiter kein merkliches Unglück zur Folge haben, so ist das Naive blofs lächerlich, und in diesem Falle kommt es darauf an, ob derjenige, der das Naive vorbringt, die Absicht hat mehr zu verstehen zu geben, als er sagt, oder ob wir wider seine Absicht mehr errathen In dem ersten Falle macht er uns lachen, in dem zweiten wird er selbst lächerlich. Beispiele hiervon sind im vorhergehenden häufig genug angeführt worden, und die Anwendung ist so leicht, dass wir sie billig dem Leser überlassen.

Wenn aber das Innere des Naiven eine wirkliche Gefahr ist, ein Unglück, das eine Person betrifft, an deren Schicksal wir Antheil nehmen, so ist das Naive tragisch: und zwar wenn die Gefahr, als eine Folge der Naivetät zu fürchten ist, so ist die Wirkung schrecklich und schlägt alle Empfindung des Lächerlichen nieder. Ein Beispiel hiervon ist die oben angeführte Stelle aus dem Trauerspiele *Romeo und Julie*, wie nicht weniger das allzu offenherzige Geständniss der Monime im *Mithridat* des Racine, da diese Prinzessin sich von dem schlauen Mithridat treuherzig machen lässt, und ihm ihr Liebesverständniss gesteht, während der Erzählung aber mit Schrecken wahrnimmt, dass sich Mithridat entfärbt, und vor Wuth bleich zu werden anfängt.

Ist aber das zu befürchtende Uebel keine Folge der Naivetät, sondern mit derselben auf eine andere Weise, als Zeichen mit dem Bezeichneten verbunden, so kann das Lächeln, das aus dem bemerkten Contraste entspringt, neben den traurigsten Empfindungen bestehen. Andromache lächelt über die einfältigste Furcht des kleinen Astyanax, und heifse Zähren rollen gleichwohl von ihren Wangen herunter. Das ganze Parterre

lacht über die Unschuld der kleinen ARABELLA, ohne dass dadurch die tragische Empfindung verringert wird. Ja unser Mitleiden mit diesen Kindern wird desto lebhafter, je mehr sie durch ihre naiven Handlungen zu erkennen geben, dass sie das Unglück nicht fühlen, welches sie doch am meisten betrifft. Man sieht hieraus, wie ungegründet die Meinung einiger Kunstrichter sei, die alle Empfindungen, die einen Anstrich vom Lächerlichen haben, von der tragischen Schaubühne verbannen wollen. Diese Materie verdiente eine weitere Ausführung, allein sie gehört hier zu dem Endzwecke nicht, den ich mir vorgesetzt habe.

Der Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen.[1]

Die Theorie der menschlichen Empfindungen und Leidenschaften hat in den neuern Zeiten, da es mit den übrigen Theilen der Weltweisheit nicht mehr so recht fort will, die meisten Progressen gemacht. Unsere Nachbarn, und besonders die Engländer, gehen uns mit philosophischen Beobachtungen der Natur vor; wir folgen ihnen mit unsern Vernunftschlüssen auf dem Fuße nach, und wenn es so fort geht, dass unsere Nachbarn beobachten und wir erklären, so können wir hoffen, mit der Zeit eine vollständige Theorie der Empfindungen zu bekommen, deren Nutzen in den schönen Wissenschaften gewiss nicht gering sein wird. Nur muss sich der Weltweise von den am allerseltsamsten scheinenden Beobachtungen nicht abschrecken lassen, und nicht an der Möglichkeit verzweifeln, sie aus psychologischen Gründen zu erklären. Gegenwärtige Schrift enthält so viel neue und seltsame Bemerkungen, dass sie einen unvorsichtigen Weltweisen in Versuchung führen können, an ihrer Wahrheit zu zweifeln oder sein System fahren zu lassen. Der ungenannte Herr Verfasser sucht auch alle bekannten Systeme niederzureißen.

[1] Wir fügen aus der *Bibliothek der schönen Wissenschaften* (1758) MENDELSSOHN's kritische Besprechung der berühmten Schrift BURKE's: *A philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London 1757, von der er gleich LESSING in seinen ästhetischen Anschauungen so sehr gefördert wurde, der vorhergehenden Abhandlung als Anhang hinzu.

Allein seine Philosophie scheint uns an vielen Orten nicht gründlich genug, und er die Systeme nicht recht untersucht zu haben, die er zu widerlegen glaubt. Es wäre zu wünschen, dass die Engländer so fleifsig unsere Philosophie studirten, als wir ihre Beobachtungen zu Rathe ziehen. Von denjenigen, welche unser Verfasser gemacht hat, glauben wir, so hartnäckig sie auch anfangs scheinen mögen, dass sie, von der rechten Seite angegriffen, sich willig in das Joch des Systems bequemen dürften. Unsere Absicht verstattet indessen nicht, diese Arbeit auf uns zu nehmen. Wir überlassen sie vielmehr mit Vergnügen einer andern Feder, welche diese schöne Schrift, wie in dem Messcataloge angezeigt worden, bald in einer deutschen Uebersetzung, mit Anmerkungen und Zusätzen vermehrt, liefern wird. Wir begnügen uns also mit einer kurzen Anzeige der merkwürdigen Dinge, die in dieser Schrift enthalten sind, ohne uns in irgend eine Untersuchung einzulassen.

Das erste Buch handelt von dem wesentlichen Unterschiede zwischen dem Erhabenen und Schönen. Die Neugierde, sagt unser Verfasser, mischt sich bald mehr, bald weniger in alle Leidenschaften des Menschen. Ohne einen gewissen Grad der Neuheit kann kein Gegenstand weder Wohlgefallen noch ein sonderliches Missfallen in uns erregen. Da aber die Neugierde zwar ein heftiger, aber doch ein leicht vorübergehender Trieb ist, so muss die Lust und Unlust hinzukommen, um unsere Neigungen dauerhafter, und die Gegenstände bald angenehm, bald unangenehm zu machen. Lust und Unlust aber hält er für einfache Begriffe, die sich nicht weiter erklären lassen.

Er widerlegt die Weltweisen, welche geglaubt haben, die Befreiung von einer Unlust sei als eine positive Lust, und die Beraubung einer Lust als eine positive Unlust zu betrachten, und beruft sich auf die Erfahrung, ob eine positive Lust sich nicht durch ganz andere Kennzeichen zu erkennen gebe, als diejenige, welche aus der Befreiung von einer Unlust entspringt. Wenn wir, heifst es, einem grofsen Unglücke entkommen sind, so zeigt sich in unsern Mienen nichts weniger als die Trunkenheit der Freude, sondern ein Erschüttern, eine Art von Schauer überfällt uns, die zwar angenehm ist, aber doch etwas von der Bitterkeit der Gefahr mit sich führt, der wir entronnen sind. Er nennt das positive Vergnügen *pleasure*, dasjenige hingegen, welches aus der Befreiung von einer Unlust entsteht, belegt er zum Unterschiede mit dem Namen *delight*, ge-

steht aber, dass der Gebrauch diesem letztern Worte nicht eigentlich diese Bedeutung bestimmt habe, und solches nur von ihm zu gröfserer Bequemlichkeit angenommen worden sei.*

Gleichergestalt ist die Empfindung einer positiven Unlust von derjenigen, die aus der Beraubung eines angenehmen Gegenstandes entspringt, sehr weit unterschieden. Unter die Traurigkeit über die Abwesenheit eines Vergnügens mischt sich jederzeit eine Art von Vergnügen, welches aus dem Andenken des angenehmen Gegenstandes entspringt. Dieses Vergnügen gewinnt öfters die Oberhand in dem Affecte, und macht, dass uns unsere Schwermuth, unsere Traurigkeit selbst angenehmer ist, als andere wirklich belustigende Vorstellungen. Niemals aber wird sich ein Mensch eine Zeit lang von einer positiven Unlust quälen lassen, wenn er sich davon befreien kann. Der Engländer unterscheidet diese beiden Gattungen von Unlust durch *pain* und *grief*, der Deutsche würde sie durch Missvergnügen und Traurigkeit geben.

Ferner werden die Leidenschaften überhaupt in solche, die auf die Selbsterhaltung, und in solche, welche auf das gesellschaftliche Leben abzielen, eingetheilt. Jene sind am heftigsten, wenn sie Schmerz, Gefahr und Tod zum Grunde haben, und der Verfasser nennt einen Gegenstand erhaben, wenn er den Begriff von Schmerz und Gefahr, oder überhaupt entweder Schrecken, oder eine Bewegung, die mit dem Schrecken ähnliche Wirkungen hat, erregen kann, das heifst, wie er es erklärt, wenn er geschickt ist, die heftigste Bewegung hervorzubringen, deren unser Gemüth fähig ist. Wenn diese Vorstellungen uns allzu nahe sind, so sind sie unangenehm, in einer gewissen Entfernung aber können sie angenehm werden. Die Ursache hiervon werden wir in der Folge hören.

Die Leidenschaften hingegen, welche auf das gesellschaftliche Leben abzielen, beziehen sich entweder auf das andere Geschlecht, und haben die Fortpflanzung zum Endzwecke, oder sie beziehen sich überhaupt auf alle Menschen und Thiere, und sogar auf leblose Dinge, mit welchen

* Ein Deutscher würde dieser Neuerung überhoben sein können, denn unsere Sprache hat ein Wort, welches diese Empfindung ausdrückt. Wir sagen: ich bin froh, dass es einmal vorüber ist, u. dgl., wodurch wir das Vergnügen ausdrücken, welches aus der Befreiung von einer Unlust entspringt. Siehe Wolf's *Psychologia empirica* § 855. Baumgarten's *Metaphysica* Ed. IV § 682. Das Hauptwort müsste das Frohsein, aber nicht, wie Wolf meint, die Fröhlichkeit heifsen.

wir in einer Art von Gesellschaft leben. Diese gewähren mehrentheils ein sehr lebhaftes, entzückendes und heftiges Vergnügen. Der Mangel derselben aber erregt selten Missvergnügen, und lässt uns oft in einer Art von Gleichgiltigkeit. Ja in den Fällen selbst, in welchen der Verlust eines Vergnügens Missvergnügen erregt, ist dieses Missvergnügen immer noch von dem wahren Schmerze unterschieden. Ein von Schmerz geplagter Mensch beklagt sich nicht so sehr über den Verlust der Gesundheit, als über das gegenwärtige unangenehme Gefühl. Ein Verliebter hingegen, der von dem Gegenstande seiner Liebe verlassen worden, beklagt sich mehr über den Verlust der angenehmen Empfindungen, die er entweder genossen oder zu geniefsen hoffte, als über einen gegenwärtigen Schmerz.

Bei derjenigen Leidenschaft, welche auf die Fortpflanzung des Geschlechts abzielt, bemerkt der Verfasser einen Unterschied zwischen Menschen und Thieren. Die Thiere, welche dem Zurufe der Natur getreu folgen, werden blofs von einem dunkeln Triebe zu dem weiblichen Geschlechte gereizt. Es mischt sich in diese Empfindung kein Begriff von Schönheit. Denn wenn sie gleich den Weibchen ihres Geschlechts einen Vorzug geben, so glaubt der Verfasser doch nicht, dass dieser Vorzug, wie Addison meint, einem Begriffe von Schönheit, sondern einer andern, ihm unbekannten Ursache zuzuschreiben sei, weil man nicht bemerkt, dass sie unter den Weibchen ihres Geschlechts irgend eine Wahl treffen. Bei dem Menschen hingegen mischt sich die Idee von vorzüglicher Schönheit unter die natürliche Empfindung, welche auf die Fortpflanzung seines Geschlechts abzielt.

Die Schönheit nennt der Herr Verfasser eine „gesellschaftliche Leidenschaft", weil wir uns sehnen, einen jeden Gegenstand, an welchem wir eine Schönheit wahrnehmen, näher um uns zu haben, und mit ihm gleichsam in Gesellschaft zu leben.

Die zweite Abtheilung der gesellschaftlichen Leidenschaften war das gesellschaftliche Leben mit Menschen und Thieren überhaupt. Der Verfasser bemerkt, dass der allgemeine gesellschaftliche Umgang kein merkliches Vergnügen, wohl aber die Einsamkeit ein grofses Missvergnügen erregen kann. Hingegen kann der Umgang mit gewissen einzelnen Personen uns ein wahres Vergnügen gewähren, und dieses Vergnügen ist weit gröfser, als das Missvergnügen über dessen Verlust.

Der Herr Verfasser zählt ferner zu den Wirkungen der gesellschaftlichen Leidenschaften die Sympathie, die Nachahmung und die Ehrliebe. Unter dem Worte Sympathie versteht er das Vermögen, uns an die Stelle einer andern Person zu setzen, und mit ihr zu fühlen, was ihr widerfährt. In dieser Verfassung empfinden wir nicht nur die Leidenschaften einer andern Person, welche auf die Selbsterhaltung abzielen und welche, nach des Verfassers Meinung, die Quelle des Erhabenen sind, sondern auch ihre gesellschaftlichen Leidenschaften, aus welchen das lebhafteste Vergnügen entspringt. Die Wirkungen der Sympathie aber sind in allen Fällen angenehm. Wir lesen die Geschichte von dem Untergange grofser Staaten, von den Unglücksfällen tugendhafter Leute, wenn sie auch keine Erdichtungen sind, mit vielem Vergnügen. Ja öfters ziehen sie uns mehr an sich, als die Geschichte von ihrem Glückstande und Wohlergehen. Der Schrecken ist angenehm, wenn er nicht allzu nahe ist, und das Mitleiden wird allezeit von einem Vergnügen begleitet, weil es aus Liebe und gesellschaftlichen Neigungen entspringt.

Die nachahmenden Künste mögen der Natur noch so nahe kommen, so ist das Vergnügen, welches sie gewähren, dennoch so lebhaft nicht, als das sympathetische Vergnügen, das aus einer wahren Begebenheit entspringt. Wenn jetzt das allervortrefflichste Trauerspiel aufgeführt werden soll, und das Volk hört, man sei im Begriffe, in jener Strafse einen Staatsverbrecher von hohem Stande zu richten, so wird es gewiss hinlaufen, und das wirkliche Schauspiel dem nachgeahmten vorziehen. Der Herr Verfasser bemerkt mit Recht, es sei ein Unterschied zwischen: eine Sache mit Vergnügen thun, oder mit Vergnügen ansehen, wenn sie geschehen ist. Kein Mensch ist so verderbt, dass er den Untergang einer grofsen volkreichen Stadt mit Vergnügen verursachen sollte: aber der Tugendhafteste wird begierig sein, wenn sie untergegangen ist, die Ruinen zu sehen.

Von dem Wohlgefallen an der Nachahmung redet unser Verfasser ziemlich seicht. Er glaubt es ebenfalls der Sympathie zuschreiben zu können. Wir fühlen nicht nur gern, sagt er, was andere fühlen, sondern wir thun auch gern nach, was sie gethan haben. In der Folge nimmt er seine Zuflucht zu der Endabsicht, als wenn diese so schlechterdings die Stelle der wirkenden Ursache vertreten könnte.

Endlich glaubt der Herr Verfasser, die Ambition sei die Ursache, warum wir uns nicht nur bestreben, andern nachzuahmen, sondern auch,

es andern zuvor zu thun und sie alle zu übertreffen. Diese Ambition scheint von ihm als eine ursprüngliche Eigenschaft der Seele angenommen zu werden, indem er abermals die Endabsicht derselben anzeigt, ohne sich zu bekümmern, wie sie aus der Natur der Seele fliefse.

Der zweite Theil handelt von den Ursachen und Wirkungen des Erhabenen. Was von Natur grofs und erhaben ist, erregt, wenn seine Wirkung am heftigsten ist, ein Erstaunen. Wir erstarren gleichsam, alle unsere Bewegungen hören plötzlich auf, und wir sind ganz voll von unserm Gegenstande. Niedrigere Grade hiervon sind Bewunderung, Ehrfurcht und Hochachtung. Alles, was schrecklich oder fürchterlich ist, kann den Begriff des Erhabenen erregen. Kleine, unansehnliche Dinge sind öfters erhaben, weil sie schrecklich sind, und die gröfsten Gegenstände werden weit erhabener, wenn sie zugleich schrecklich sind. So ist die See erhabener, als eine Ebene von eben der Ausdehnung. Die Dunkelheit befördert das Erhabene, weil sie fürchterlich ist. Alle Tempel der heidnischen Gottheiten waren dunkel, und die Gottheiten selbst wurden, wie noch jetzt von den Amerikanern geschieht, an den dunkelsten Orten aufgestellt. In der Malerei, glaubt unser Verfasser, werden die Gemälde deutlicher geschildert, als in der Poesie. Es fällt der Einbildungskraft schwer, die Theile eines Gegenstandes, welcher durch Worte beschrieben wird, gehörig zu ordnen; und eben dieser Dunkelheit der Beschreibungen, behauptet der Verfasser, sei es zuzuschreiben, dass die Poesie weit heftiger die Leidenschaften rege macht, als die Malerei. Er widerlegt bei dieser Gelegenheit den Abt Dubos, der aus folgender Stelle des Horaz:

> Segnius irritant animos demissa per aures,
> Quam quae sunt oculis subjecta fidelibus

den Vorzug der Malerei vor der Poesie in Erregung der Leidenschaften beweisen zu können glaubt.

Alles, was den Begriff einer Privation mit sich führt, ist fürchterlich und desswegen erhaben, als: ein leerer Platz, Finsterniss, Einsamkeit, Stille u. s. w., welches durch eine Stelle aus Virgil erläutert wird.

Eine ungemeine Gröfse ist gleichfalls eine mächtige Ursache des Erhabenen. Jedoch rührt uns eine grofse Ausdehnung in die Länge nicht so sehr, als eben dieselbe Ausdehnung in die Höhe, und diese vielleicht nicht so sehr, als eine Tiefe von eben der Ausdehnung.

Das Unendliche erfüllt unsere Seele mit der Art von Schaudern, welches dem Erhabenen so eigen ist. Da aber nichts unendliches in unsere Sinne fällt, so vertritt dasjenige, dessen Grenzen wir nicht wahrnehmen, bei uns die Stelle des wirklich unendlichen. Wenn unsere Einbildungskraft keine Schranken findet, welche sie still zu stehen nöthigen, so setzt sie den Begriff des Gegenstandes immer weiter fort, und geräth dadurch auf die Vorstellung des Unendlichen. Ja wenn ein Begriff öfter wiederholt worden ist, so fährt die Seele fort, denselben zu wiederholen, wenn gleich die äuserliche Ursache zu wirken aufgehört hat. Wenn wir uns eine Zeit lang um uns selbst gedreht haben, so scheinen sich die Gegenstände noch zu bewegen, wenn wir gleich stille sitzen. Wenn wir einen Wasserfall rauschen oder mit einem Hammer haben schlagen hören, so ist der Schall immer noch in unserer Einbildungskraft gegenwärtig, ob er gleich von aufsen aufgehört hat, bis er nach und nach schwächer wird und endlich verschwindet. Wenn wir eine lange Stange gerade vor die Augen halten, so scheint sie uns von einer unglaublichen Länge zu sein.

Die „Einförmigkeit in der Folge" befördert die Vorstellung des Unendlichen. Die Folge auf oder neben einander macht, dass die Einbildungskraft fortfahren kann, und die Einförmigkeit, dass sie nirgends Schranken findet, nirgends unterbrochen wird.

Durch die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Baukunst beurtheilt der Verfasser die Bauart der alten heidnischen Tempel, welche gemeiniglich von aufsen ein längliches Viereck vorstellten, und von jeder Seite mit einer Reihe einförmiger Säulen versehen waren, und giebt ihnen den Vorzug vor der neuern Art, den Kirchen die Gestalt eines Kreuzes zu geben.

Ein kleines Gebäude missfällt nach den Gedanken unsers Verfassers, weil die Einbildungskraft auf nichts unendliches geführt wird. Ein allzu grofses Gebäude aber missfällt eben so sehr. Die Erklärung, welche der Verfasser in dem zwölften Abschnitte von dieser Erscheinung giebt, ist ziemlich gesucht.

Warum ist der Frühling die angenehmste Jahreszeit? warum gefällt ein junges Thier mehr, als ein erwachsenes? warum gefallen öfters unvollendete Risse mehr als vollendete? Aus keiner andern Ursache, glaubt der Verfasser, als weil sich die Einbildungskraft dabei mehr ver-

spricht, als sie vor sich hat, und dadurch gleichsam auf den Begriff des Unendlichen geführt wird.

Eine grofse Pracht, oder die Verschwendung glänzender und prächtiger Dinge, ist eine Quelle des Erhabenen. Die Sterne am Himmel führen, so oft wir sie auch betrachten, etwas grofses und erhabenes mit sich. Die Unordnung, mit welcher sie ausgestreut zu sein scheinen, zeigt nicht nur eine Art von Verschwendung an, sondern sie macht auch, dass sie nicht gezählt werden können, und die Einbildungskraft auf das Unendliche führen.

Das Licht kann nicht anders den Begriff des Erhabenen erwecken, als wenn es in grofser Masse, wie z. B. die Sonne, in grofser Geschwindigkeit, wie z. B. der Blitz, oder endlich durch einen plötzlichen Uebergang aus der Finsterniss heftiger als gewöhnlich in die Sinne wirkt. Die Finsterniss hingegen ist weit fruchtbarer an erhabenen Vorstellungen.

Erhabene Gebäude müssen dunkel sein: erstens, weil die Dunkelheit an sich selbst, vermöge der Erfahrung, stärker rührt als das Licht, und zweitens, damit der schnelle Uebergang aus der hellen Luft in das dunkle Gebäude die Sinne stark rühre und den Begriff des Erhabenen erzeuge. Des Nachts thun die erleuchteten Zimmer, aus eben der Ursache, eine sehr gute Wirkung.

Die hellen Farben sind zwar angenehm, aber nicht so erhaben, als die dunkeln. Der heitere Himmel ist nicht so erhaben, als der trübe und mit Wolken überzogene. Die Nacht ist feierlich und gröfser als der Tag. Die Materialien und Verzierungen der erhabenen Gebäude müssen nicht mit hellen und glänzenden Farben, sondern schwarz, braun oder dunkelpurpurn angestrichen werden. Vergoldung, musivische Arbeit und Bildsäulen tragen sehr wenig bei zu der Erhabenheit eines Gebäudes.

In Ansehung der Töne bemerkt der Verfasser, dass ein starker und lauter Schall, ein plötzlicher Anfang, eine unvermuthete Unterbrechung, und endlich ein niedriger, zitternder und öfters unterbrochener Laut den Begriff des Erhabenen erzeugen. Die Ursache der letztern Erscheinung ist die Unwissenheit, in welcher wir uns befinden, wenn der Ton bald zittert, bald nachlässt, bald wieder anfängt. Diese Ungewissheit ist uns eben so ängstlich in Ansehung des Schalles, als in Ansehung des Lichts, welches durch Beispiele bestätigt wird. Endlich ist das Geschrei der wilden

Thiere zu dem Erhabenen in den Tönen zu rechnen, weil unsere Einbildungskraft mit der Vorstellung dieses Geschreies eine Art von Furcht verknüpft hat.

Sowohl der Geruch als der Geschmack haben an und für sich einen sehr geringen Antheil an erhabenen Begriffen. Indessen räumt ihnen der Herr Verfasser dennoch eine sehr gute Wirkung in der Dichtkunst ein, und bestätigt seine Meinung durch Beispiele.

Das Gefühl führt nichts erhabenes bei sich, aufser dem Schmerze, wohin auch Arbeit, Mühe, Angst, Qual und dgl. zu rechnen ist. Jedoch dieses erhellt bereits aus dem vorhergehenden.

Der dritte Theil handelt von den Ursachen und Wirkungen der Schönheit. Wir übergehen hier einige Abschnitte, in welchen der Herr Verfasser zu beweisen sucht, dass weder die Proportion, noch die Nützlichkeit (*fitness*), noch die Vollkommenheit die Ursache der Schönheit sei, und dass man den Begriff der Schönheit nicht füglich auf die Tugend anwenden könne. Die Philosophie des Herrn Verfassers scheint uns an diesem Orte am wenigsten gründlich zu sein. Wir würden seine Scheingründe nicht anführen können, ohne sie zu widerlegen, und eine förmliche Widerlegung verbietet uns der Raum.

Nach des Herrn Verfassers Meinung ist die Schönheit nichts anderes, als *some merely sensible quality* wir wollen diese Worte nicht übersetzen: Leser, die der englischen Sprache nicht kundig sind, können versichert sein, dass ihnen diese Worte durch die Verdeutschung nicht deutlicher sein würden, welche vermittelst der Sinne auf eine mechanische Weise in die Seele wirkt. Er will also die Eigenschaften der Dinge durchgehen, von welchen die Erfahrung lehrt, dass sie den Begriff der Schönheit, die Liebe und Zuneigung erregen können. Wir wollen ihm in dieser Untersuchung folgen.

Schöne Gegenstände sind klein. Dieses bezeugt einigermafsen der Diminutiv, mit welchem man fast in allen Sprachen die Dinge benennt, die schön sind. Kleine Vögel, kleine Thiere sind schöner als grofse. Man wird selten sagen hören, dass ein Ding grofs und schön sei, sondern mehrentheils: grofs und hässlich. Hierin unterscheidet sich das Schöne von dem Erhabenen. Das Erhabene ist grofs und schrecklich, das Schöne klein, niedlich und angenehm.

Schöne Gegenstände sind glatt. Alles, was rauh und uneben ist,

oder dessen Fläche von spitzen Winkeln unterbrochen wird, missfällt, und wenn es auch sonst noch so gut gebildet ist. Die Glätte ist eine Haupteigenschaft des Schönen.

Indessen müssen die Theile eines schönen Gegenstandes nicht in einer geraden Linie fortgehen, sondern allmählich von ihrer vorigen Richtung abweichen. Das Auge muss nirgend einen Winkel, nirgend eine plötzliche Abweichung entdecken, sondern die ganze Linie mit ihren Abweichungen ohne Hinderniss durchlaufen können, und den Punkt vermissen, wo die Abweichung angefangen oder aufgehört hat. (Dieses ist die Wellenlinie Hogarth's.)

Die schönen Gegenstände müssen auch niedlich *delicate* sein. Die Niedlichkeit gefällt, und wenn sie auch einen Anschein von Schwachheit mit sich führt. Der Weinstock, der Myrtenbaum, das Veilchen ist schön; die Eiche, die Esche und der Ulmbaum sind majestätisch, ehrwürdig, aber nicht im eigentlichen Verstande schön. Ebenso verhält es sich mit den Thieren. Das schöne Geschlecht wird durch einen Anschein von Zärtlichkeit, von Schwächlichkeit, und sogar von einiger Furchtsamkeit desto liebenswürdiger.

Die Farben der schönen Gegenstände müssen erstens nicht dunkel und schmutzig, sondern hell und rein sein, zweitens nicht allzu stark glänzen, sondern gemilderte Strahlen von sich werfen; drittens, wenn sie aber stark glänzen, so müssen sie mit andern, abstechenden Farben untermischt sein, damit die allzu heftige Wirkung unterbrochen werde.

Die Gesichtsbildung ist das vornehmste bei der Schönheit des menschlichen Körpers. Die Züge müssen so beschaffen sein, dass sie ein zärtliches, sanftes und angenehmes Wesen ausdrücken, weil sie jederzeit mit dem Gemüthe und mit der Beschaffenheit des übrigen Körpers in einer genauen Verbindung stehen.

Noch weit wichtiger ist das Auge in Ansehung der Schönheit. Es muss erstens klar und rein sein, zweitens eine langsame und schmachtende Bewegung haben. Schnelle und feurige Blicke sind lebhafter, aber die langsamen sind liebenswürdiger. Drittens, mit den übrigen Theilen des Gesichts muss es dergestalt verbunden sein, dass die Linie nicht plötzlich, sondern allmählich von der vorigen Richtung abweiche. Viertens endlich muss es das sanfte und zärtliche Wesen ausdrücken, das oben bei den Gesichtszügen beschrieben worden.

Der Reiz ist von der Schönheit nicht sehr unterschieden. Er bezieht sich mehrentheils auf die Haltung und Bewegung. Die Beschreibung, welche der Herr Verfasser davon macht, kommt mit demjenigen, was oben von der Schönheit gesagt worden, fast überein, und er verweist seine Leser auf die fleifsige Betrachtung der mediceischen Venus und des Antinous.

Die Zierlichkeit erfordert alles dasjenige, was die Schönheit erfordert, und noch überdem eine Regelmäfsigkeit in der Zusammensetzung der Theile. Wenn ein Ding diese Eigenschaften hat und zu grofs ist, als dass man es sollte schön nennen können, so nennt es der Verfasser zum Unterschiede ansehnlich *specious* oder wohlgekleidet *fine*.

Das Gefühl hat in Empfindung der Schönheit eine grofse Aehnlichkeit mit dem Gesichte. Nimmt man die Farbe aus, so muss ein schöner Gegenstand für das Gefühl alle Eigenschaften haben, welche er haben muss, wenn er dem Gesichte gefallen soll. Das Gefühl erfordert aber überdem, dass der Gegenstand dem Drucke sanft widerstehe, und einen mäfsigen Grad von Wärme besitze. In der Musik, gesteht der Herr Verfasser, habe er keine sonderliche Erfahrung. Indessen beweist er aus einer Stelle in Milton's jugendlichen Gedichten, dass die Eigenschaften der Schönheit für die übrigen Sinne fast völlig übereinkommen. Die Beschreibung aus Milton ist folgende:

> And ever against eating cares,
> Lap me in soft Lydian airs:
> In notes with many a winding bout
> Of linked Sweetness long drawn out:
> With wanton heed, and giddy cunning,
> The melting voice through mazes running,
> Untwisting all the chains that tye
> The hidden soul of harmony

Der Verfasser setzt hinzu, dass laute und schreiende Töne, so wie ein plötzlicher Uebergang aus einem Takte oder Tonart in die andere, sich selten mit dem eigentlichen Begriffe der Schönheit vertragen. Sie können zwar eine Art von Munterkeit ausdrücken, oder auch heftige Leidenschaften erregen, aber zu dem sanften, schmeichelnden und schmachtenden Wesen, worin die Schönheit besteht, scheinen sie ihm völlig untauglich zu sein.

Auch der Geschmack und Geruch bestätigten die Anmerkung über die Eigenschaften der Schönheit, welche man in Ansehung der übrigen Sinne gemacht hat. Jedoch von der Aehnlichkeit der Empfindungen der menschlichen Sinne soll in dem folgenden Buche ausführlich gehandelt werden.

Vergleicht man nun das Schöne mit dem Erhabenen, so wird man einen sehr merklichen Contrast zwischen ihnen finden. Erhabene Gegenstände müssen ungemein grofs von Ausdehnung sein, die schönen weit kleiner; diese müssen hingegen glatt und polirt sein, jene aber rauh und uneben. Das Schöne vermeidet zwar die gerade Linie, weicht aber nur allmählich von derselben ab: das Erhabene liebt die gerade Linie, und wenn es davon abweicht, so geschieht es plötzlich: die Schönheit muss hell sein, das Erhabene düster und traurig. Endlich muss jenes leicht und niedlich, dieses aber fest und massiv sein. Sie sind auch ganz verschiedene Dinge, denn die Schönheit hat das Vergnügen, und die Erhabenheit den Schmerz zum Grunde.

Der vierte Theil: von der wirkenden Ursache des Erhabenen und Schönen. Hierunter versteht der Verfasser nicht die erste Grundursache. Diese würde ihn, wie er glaubt, auf die Untersuchung führen, wie Leib und Seele wechselsweise in einander wirken, auf welche er sich nicht einlassen will. Er begnügt sich vielmehr, die allgemeinen Gesetze ausfindig zu machen, nach welchen gewisse Leidenschaften in der Seele von gewissen und keinen andern Bewegungen in dem Körper, und wiederum diese von jenen allezeit begleitet werden. In diesem Theile findet man sehr philosopische Ideen, die einem systematischen Kopfe vielfältig Gelegenheit zum Nachdenken geben können. Unsere Leser werden es hoffentlich für gut finden, wenn wir hier etwas weitläufiger sein werden.

Wenn es gleich nothwendig Gegenstände geben muss, die ihrer Natur nach gewisse Leidenschaften in uns erregen, so findet man hingegen doch auch andere, die uns an und für sich selbst gleichgiltig sein würden, wenn wir sie nicht in der Einbildungskraft mit gewissen andern Vorstellungen verknüpft hätten, die ihrer Natur nach Leidenschaften in uns wirken; gesetzt auch, wir wüssten in dem Augenblicke, da der Affect entsteht, uns nicht zu erinnern, wie und wann wir diese Begriffe mit einander verbunden haben. Ohne an den Ekel zu denken, der einigen Menschen für gewisse Dinge eigen ist, so wissen wir uns nicht zu er-

innern, seit wann uns ein steiler Ort schrecklicher geworden ist als eine Ebene, oder Feuer und Wasser fürchterlicher als ein Erdkloſs, da dieses doch unstreitig eine Frucht der Erfahrung ist, die wir vielleicht erst ziemlich spät in der Welt gemacht haben.

Ferner beweist der Herr Verfasser aus der Erfahrung, dass sich Furcht und Schrecken durch eben die äuſserlichen Kennzeichen, durch eben die Bewegungen in den Gliedmaſsen des Körpers äuſsern, durch welche sich ein heftiger Schmerz zu erkennen zu geben pflegt. Der einzige Unterschied zwischen diesen Gemüthsbewegungen ist dieser: der Schmerz wirkt vermittelst des Körpers in die Seele, Furcht und Schrecken aber wirken vermittelst der Seele in den Körper. Die Wirkung ist aber in beiden Fällen nicht nur einerlei, sondern man hat auch bemerkt, dass in der Seele jederzeit die Leidenschaften von selbst entstehen, zu deren äuſserlicher Veränderung der Körper durch irgend eine Ursache aufgelegt ist. Diese Anmerkung wird durch ein Beispiel von CAMPANELLA bestätigt, welcher, wie SPON in seinen *Recherches d'Antiquité* erzählt, wenn er die Neigungen anderer Menschen hat auskundschaften wollen, ihre Mienen, Geberden und Positur angenommen, und sein eigenes Herz untersucht hat, in der gewissen Versicherung, sein Gemüth müsse die Neigungen derjenigen Personen annehmen, deren Mienen und Geberden er nachahmt. Die tägliche Erfahrung zeigt auch, dass man nur die Geberden eines zornigen, erschrockenen oder kühnen Menschen anzunehmen hat, um gleichsam einen Trieb zu diesen Leidenschaften zu bekommen.

Der Verfasser fährt fort zu schlieſsen: wenn wir also annehmen, der Schrecken äuſsere sich durch eine Zusammenziehung und Spannung der Nerven, und überdem bereits bewiesen haben, dass der Schrecken eine Ursache der erhabenen Empfindungen sei, so folgt daraus, dass nicht nur schreckliche und fürchterliche Dinge, sondern auch alle Gegenstände, welche eine dem Schrecken ähnliche Spannung der Nerven verursachen, eine Quelle des Erhabenen werden können. Man hat also nur zu beweisen, dass die Gegenstände, welche in dem zweiten Theile als Quellen des Erhabenen angegeben worden sind, entweder an sich schrecklich, oder mit schrecklichen Begriffen in der Einbildungskraft verknüpft sind, oder endlich blofs in den Körper wirken, und die Spannung hervorbringen, die eine Folge des Schreckens zu sein pflegt. Diese Idee scheint uns überaus fruchtbar.

Wie kann uns aber das Schreckliche, das Fürchterliche unter der Gestalt des Erhabenen froh machen *be a cause of delight*? Hier nimmt der Verfasser seine Zuflucht zu dem bekannten Systeme, dass eine jede Beschäftigung der Nerven, die sie wirksam erhält, ohne sie zu ermüden, angenehm sei, welches man in der französischen Schrift, die den Titel führt: *Théorie des Sentimens agréables*, weitläufig ausgeführt finden kann.

Nunmehr fährt der Verfasser fort, alle die Ursachen des Erhabenen, deren oben erwähnt worden, aus diesem Gesichtspunkte zu betrachten.

Eine ungemeine Gröfse in Ansehung der Ausdehnung erregt einen geringen Grad von Schmerz, eine gelinde Spannung in den Gesichtsnerven, die der Wirkung des Schreckens sehr nahe kommt, indem das Auge viele mannigfaltige Theile zu durchlaufen hat, ehe es das Ganze übersehen kann. Viele zerstreute Gegenstände sind nicht so geschickt, diese Wirkung hervorzubringen. Denn einestheils wird die Arbeit des Auges durch die Abwechslung der Figuren und Farben erleichtert, anderntheils pflegt auch die Seele ihre Aufmerksamkeit auf mehr als auf einen einzigen Gegenstand zu lenken. Worauf wir aber nicht aufmerksam sind, das ist eben so gut als wenn es gar nicht da wäre. Die Einheit ist also nothwendig bei der Gröfse, wenn sie eine Quelle des Erhabenen sein soll.

Das Unendliche, welches durch die Kunst hervorgebracht wird, besteht in einer einförmigen Folge grofser Theile auf oder neben einander. Auch dieses kann die Spannung der Nerven verursachen, welche der Wirkung des Schreckens ähnlich ist. In Ansehung des Gehörs ist dieses sehr deutlich. Ein einziger Schlag spannt schon die Nerven des Gehörs in einem gewissen Grade. Wird der Schlag wiederholt, so erwarten wir natürlicherweise einen dritten. Diese Erwartung selbst vermehrt den Grad der Spannung, wie man solches bei den Thieren bemerken kann, wenn sie sich gefasst machen, einen gewissen Schall zu vernehmen. Da wir aber in der Erwartung den Augenblick nicht gewiss bestimmen können, in welchem der Schlag erfolgen wird, so überrascht er uns hernach nicht ohne einen geringen Grad von Schrecken, welches der Herr Verfasser bei sich selbst erfahren zu haben versichert. Alle diese Ursachen vereinigen sich, die Spannung der Nerven hervorzubringen, welche zum Erhabenen erfordert wird. Indessen müssen alle diese Schläge und die Erschütterungen, die sie hervorbringen, sich ähnlich sein, sonst hindern sie sich einander in ihren Wirkungen.

Eine gleiche Beschaffenheit hat es mit dem Gesichte. Das Unendliche durch die Kunst, oder die Wiederholung ähnlicher Eindrücke, muss hier eben die Wirkung thun. Lasst uns eine Colonnade von ähnlichen Säulen betrachten, welche in einer geraden Linie neben einander stehen. Wir wollen aber eine Stellung annehmen, aus welcher unser Auge sie alle übersehen kann. Die erste Säule wird einen Eindruck in die Gesichtsnerven machen oder ein Bild auf den Grund unsers Auges malen, das dem Gegenstande ähnlich ist. Die unmittelbar darauf folgende verstärkt diesen Eindruck, die übrigen häufen Schlag auf Schlag, Erschütterung auf Erschütterung, bis endlich zuletzt die Einbildungskraft den Begriff wiederholt, wenn schon die Reihe zu Ende ist, und dadurch der Seele den Begriff des Unendlichen durch die Kunst, des wahrhaftig Grofsen und Erhabenen darstellt. Gesetzt aber, die runden Säulen wechselten beständig mit viereckigen Pilastern ab, so wird der Begriff des Unendlichen durch die Kunst, und mit ihm das Erhabene verschwinden, indem jeder einzelne Eindruck der runden Säule durch den unmittelbar darauf folgenden Pilaster aufgehoben wird, und zuletzt nichts mehr, als der einzige Eindruck der letzten Säule oder des letzten Pilasters übrig bleibt, welcher allzu schwach ist, als dass ihn die Einbildungskraft über die Grenzen hinaus führen und von selbst fortsetzen könnte sollte. Eine gerade fortgehende Wand von eben der Länge, als die beschriebene Reihe der Säulen, kann zwar durch ihre ungemeine Gröfse den Begriff des Erhabenen, aber nicht des Unendlichen, durch die Kunst hervorbringen. Dieses entsteht nicht sowohl durch eine einzige grofse Vorstellung, als durch eine stete Wiederholung ähnlicher Begriffe, deren Wirkung weit stärker ist, indem die Einbildungskraft gleichsam eine Fertigkeit erlangt, den Eindruck von selbst zu wiederholen und ohne Unterlass fortzusetzen.

Locke ist der Meinung, die Finsterniss sei von Natur nicht fürchterlich, sondern die Vorurtheile der Erziehung, da man Kindern eine übelgegründete Furcht vor Gespenstern und nächtlichen Erscheinungen einzujagen pflegt, haben den Begriff der Finsterniss so sehr mit Furcht und Schrecknissen verbunden, dass es der Vernunft nachher in langer Zeit unmöglich fällt, diese Begriffe wiederum zu trennen. Da diese Gedanken einigermafsen mit dem Systeme unsers Verfassers streiten, so sucht er sie zu widerlegen. Er findet eine weit natürlichere Verknüpfung

der Begriffe, durch welche die Finsterniss schrecklich wird: nämlich die Ungewissheit, in welcher wir sind, ob uns nicht eine nahe Gefahr droht, nebst der Unwissenheit, auf welche Weise solche abzuwenden sei. Ja eine Beobachtung vom Herrn Cheselden scheint ihm zu beweisen, dass auch diese Erklärung zu weit hergeholt, und vielmehr die Finsterniss ohne irgend eine Verknüpfung der Begriffe, blofs ihrer Natur nach, fürchterlich sei. Die schwarze Farbe hat eine grofse Aehnlichkeit mit der Finsterniss, denn sie ist nichts anderes als eine eingeschränkte Finsterniss. Nun hat Cheselden beobachtet, dass ein blindgebornes Kind, dem man mit dreizehn oder vierzehn Jahren den Staar gestochen, im Anfange, da es das Gesicht wiedererlangt, keine schwarze Farbe ohne Widerwillen hat ansehen können, und dass es bei der Erblickung einer Negerin von einem Schaudern überfallen worden sei. Hier findet schwerlich eine Verknüpfung der Begriffe statt, also muss diese Erscheinung von einer ganz andern Ursache herkommen. Der Herr Verfasser meint, die Wirkung der Finsterniss der allzu starken Ausdehnung des Sterns im Auge zuschreiben zu können, welche von der Bemühung, im Finstern zu sehen, unzertrennlich ist. Da aber, wie der Herr Verfasser im zweiten Theile bemerkt, eine jede Privation überhaupt fürchterlich ist, der man doch unmöglich eine gewaltsame Ausdehnung des Sterns im Auge zuschreiben kann, so dünkt uns, man könnte sowohl die Finsterniss, als die schwarze Farbe, als eine Art Privation betrachten, und ihre Wirkung daher erklären.

Indessen findet unser Verfasser für die Wirkung der schwarzen Farbe, welche der Ausdehnung des Sterns gewiss nicht zuzuschreiben ist, eine andere Ursache. Er glaubt, der schnelle Uebergang von den benachbarten Farben auf die schwarze Farbe, oder vielmehr auf den Mangel aller Farben, verursache eine plötzliche Erschlaffung der Sehnerven, und auf jede plötzliche Erschlaffung in den Gliedmafsen des menschlichen Körpers erfolge natürlicherweise eine plötzliche Anstrengung und Spannung eben derselben Theile, welches er durch einige sehr merkwürdige Beispiele zu bestätigen sucht. Der Raum verbietet uns aber, etwas davon anzuführen. Wir eilen vielmehr zu der Untersuchung von der wirkenden Ursache der Schönheit.

Der Verfasser untersucht zuerst die physiologische Ursache der Liebe. Wenn wir Gegenstände vor uns haben, sagt er, welche Liebe und Ge-

fälligkeit in einem sehr hohen Grade erregen, so bemerken wir folgende Veränderung in dem Körper: der Kopf ist etwas seitwärts geneigt, die Augenlider sind fast geschlossen, und die Augen drehen sich sanft und scheinen sich nach dem Gegenstande zu sehnen; der Mund ist etwas offen, das Athemholen geht langsam von statten und wird dann und wann von heimlichen Seufzern unterbrochen; der ganze Körper nimmt eine gelassene Stellung an, und die Hände hängen nachlässig herunter. Alle diese Erscheinungen zeigen, wie der Verfasser glaubt, eine Erschlaffung in den festen Theilen des Körpers an, daher er denn behauptet, die Schönheit wirke blofs durch eine solche Erschlaffung. Das Gesetz, welches hieraus entspringt, wird auf eben die Art, wie bereits oben in Ansehung des Erhabenen erinnert worden, wechselsweise statt finden: nämlich alles, was Liebe und Zuneigung erregt, wird eine Erschlaffung in den Fibern verursachen, und wiederum alles, was eine sanfte Erschlaffung der festen Theile des Körpers verursacht, wird in der Seele den Begriff der Liebe und Gewogenheit erzeugen.

Dass ein schöner Gegenstand glatt sein müsse, leitet der Herr Verfasser daher, weil eine rauhe und unebene Oberfläche die Nerven anstrengt, ein glatter Körper aber eine Art von Erschlaffung zuwege bringt, welches auch daraus erhellt, weil die Berührung glatter Körper und ein sanftes Streicheln mit der Hand Krampf und Schmerzen zu stillen pflegen.

Auch die Süfsigkeit des Geschmacks und des Geruchs wird der Glätte der kleinen Bestandtheile wohlriechender und wohlschmeckender Gegenstände, und ihre angenehme Wirkung in die Sinnesorgane einer Art von Erschlaffung der Fibern zugeschrieben, welche Behauptung durch physikalische Gründe unterstützt wird. Der Verfasser nennt die Süfsigkeit die Schönheit des Geschmacks.

Eine Haupteigenschaft der Schönheit ist die Abwechslung. Sowohl eine gerade, als eine allzu sehr ausweichende Linie ist unangenehm. Die Ruhe, zu welcher uns die gerade Linie den nächsten Weg zu führen scheint, führt zwar eine Art von Erschlaffung mit sich; allein eine schwingende Bewegung, ein sanftes Auf- und Niedersteigen erschlafft weit mehr, als die völlige Ruhe. Dieses beweist das Wiegen der Kinder, welches den Schlaf befördert; die Art, wie die Ammen mit ihnen spielen, das Fahren in einem wohleingerichteten Wagen, in welchem wir keine unsanften Stöfse bekommen, sondern auf eine angenehme Weise gleich-

sam eingewiegt werden u. s. w. Mit dem Gefühle hat es eben die Beschaffenheit, denn es ist einerlei, ob ich den Körper auf der Hand, oder die Hand auf dem Körper fortbewege, und mit gehöriger Veränderung findet alles dieses auch in Ansehung des Gesichts statt. Das sanfte Auf- und Niederfahren des Lichtstrahls auf der mäfsig ausschweifenden Linie muss dem Auge angenehm sein.

Die schönen Gegenstände, haben wir oben gelesen, müssen vergleichungsweise kleine sein. Dieses lässt sich zwar nicht genau bestimmen, indem grofs und klein relative Begriffe sind. Indessen giebt es bei jeder Art von Gegenständen eine gewisse Gröfse, die der Schönheit am zuträglichsten ist. Wenn sie diese Grenzen überschreitet, so kann der Gegenstand zwar wohlgebildet heifsen, allein die Vermischung von Erhabenheit stört die sanfte Wirkung der Schönheit durch ihre weit stärkere Macht. Wir werden nicht eingenommen, der Gegenstand gewinnt weder unsere Liebe noch unsere Zuneigung und wird mittelmäfsig. Diese Gedanken werden durch einige sehr feine Bemerkungen über den Homer unterstützt.

Endlich zeigt der Verfasser die Anwendung dieser Grundsätze auf die Schönheit der Farben, und beschliefst den vierten Theil mit der Wiederholung seines allgemeinen Grundsatzes, dass das Grofse und Erhabene eine Art von Schrecken zum Grunde habe, und dadurch die Gemüthsbewegung hervorbringt, die dem Erstaunen nahe kommt; das Schöne hingegen gründe sich auf ein positives Vergnügen, und errege in der Seele diejenige Empfindung, welche man Liebe nennt.

Der fünfte Theil ist bestimmt, zu erklären, „wie der Begriff des Erhabenen und Schönen durch Worte erregt werden kann.“ Wir müssen gestehen, dass wir von der Einsicht und von dem feinen Geschmacke des Herrn Verfassers eine weit gründlichere Ausführung dieser Materie erwartet haben. Er dringt keineswegs in das Wesen der Erhabenheit und Schönheit in der Dichtkunst und Beredtsamkeit, zeigt auch nicht, wie seine Grundsätze auf diese angewendet werden könnten, sondern begnügt sich, einige paradoxe Sätze zu behaupten, die mit dem ganzen Werke fast in keiner Verbindung stehen, als nämlich: dass die Worte eigentlich keine Bilder in der Seele erregen, weil man mehr an die Worte denkt, als an das Bild, das sie vorstellen. Hat man jemals gezweifelt, dass die Worte gemeiniglich nur eine symbolische Erkenntniss gewähren?),

dass daher die malerische Poesie keine nachahmende Kunst sei, weil sie der Einbildungskraft nie das Gemälde deutlich genug vorstellt (als wenn die symbolische Erkenntniss durch die Dichtkunst nie in eine anschauende verwandelt werden könnte), und dass endlich das Erhabene und Schöne in der Poesie nicht sowohl durch Bilder als durch die Erregung solcher Leidenschaften zu erhalten sei, die der Empfindung, welche durch die Gegenstände selbst erregt wird, ähnlich sind u. s. w. Der Verfasser entschuldigt sich zuletzt, dass er diese Materie nicht weitläufiger ausgeführt. Er meint, es hätten bereits andere ausführlich genug davon gehandelt. Wenn dieses wahr ist, so hätte er lieber gar nichts davon sagen sollen.

Beim Schlusse dieses gerathen wir von ungefähr auf die Anzeige von dieser philosophischen Schrift in dem *Monthly Review* for May 1757. Die sonst so billigen und so einsichtsvollen Herren Recensenten haben unserm Verfasser nicht alle Gerechtigkeit widerfahren lassen, die er verdient. Der Auszug, den sie aus dieser Schrift liefern, ist nicht so gewissenhaft, als wir von diesen Herren gewöhnt sind, und einige von den Einwürfen, welche sie in den Noten wider das System unsers Verfassers vorbringen, scheinen blofs wider den Auszug, in welchem sie der Kürze halber einige Ideen haben aus dem Zusammenhange reifsen müssen, Stich zu halten. Sie sagen z. B. S. 129 im Namen unsers Verfassers, das Frohsein (*delight*) sei eine Quelle des Erhabenen. Dieses erinnern wir uns nicht in der ganzen Schrift gefunden zu haben. Part 4. Sect. 6 heifst es zwar: *pain can be a cause of delight*, d. i. „der Schmerz kann eine Ursache des Frohseins werden", und Sect. 7: *if the pain is not carried to violence, and the terror is not conversant about the present destruction of the person — they are capable of producing delight, not pleasure, but a sort of delight full of horror* u. s. w., d. i.: „wenn der Schmerz nicht allzu heftig ist, und der Schrecken nicht mit dem gegenwärtigen Untergange der Person umgeht, so können sie ein Frohsein verursachen, nicht Vergnügen, sondern ein frohes Schauern" u. s. w. Hieraus ersehen wir zwar, dass der Verfasser dem Erhabenen kein positives Vergnügen, sondern eine Vermischung von angenehmer und unangenehmer Empfindung zuschreibt, welche man *delight* nennen kann. Dass aber ein jedes *delight*, eine jede Befreiung von einer unangenehmen Empfindung, eine Quelle des Erhabenen sein könne, scheint schnurstracks wider das System unsers Weltweisen zu laufen.

Als eine Folge von dieser Unrichtigkeit bürden sie S. 474 unserm Verfasser die Meinung auf, dass das Vergnügen durch eine Erschlaffung der Fibern, das *delight* aber auf eine entgegengesetzte Art wirke, und führen in der Note, diesen Satz zu widerlegen, Beispiele an, da das *delight* eine Erschlaffung zuwege bringt. Dieses ist ein Streich in die Luft. Unser Verfasser eignet zwar dem Erhabenen eine Spannung der Fibern zu, aber nicht einem jeden *delight*. Das *delight* ist an und für sich selbst keine Quelle des Erhabenen.

Als ein Beispiel aber von einer grofsen Uebereilung sehen wir es an, wenn die Herren Recensenten S. 475 in der Note sagen: „Unser Verfasser giebt den Schrecken für die einzige Quelle des Erhabenen an, und schliefst Liebe, Bewunderung u. s. w. davon aus. Allein die allgemeine Empfindung aller Menschen widerspricht dieser Trennung des Erhabenen von der Seite dieser Gemüthsbewegungen. Es ist gewiss, wir können die erhabensten Begriffe von Gott haben, ohne ihn uns als einen Gott des Schreckens vorzustellen", u. s. w. Man muss mit dem Systeme unsers Verfassers ziemlich unbekannt sein, wenn man glaubt, er halte die Bewunderung für eine Quelle des Erhabenen. Wie oft und wie sorgfältig sucht er uns nicht vielmehr einzuschärfen, dass die Bewunderung, das Erstaunen, eine Art von Schaudern hervorbringe, die der Wirkung des Schreckens ähnlich sind, und daher eine fruchtbare Quelle des Erhabenen sein können! Was beweist nun die Instanz von Gott?

Unsererseits haben wir für diesesmal nur einen getreuen Auszug aus dieser philosophischen Schrift liefern, und unser Urtheil darüber noch zurückhalten wollen. Wir werden aber Gelegenheit haben, unsern Lesern auch dieses bekannt zu machen, wenn die oben erwähnte deutsche Uebersetzung mit Anmerkungen und Zusätzen erschienen sein wird.

V.

AUSGEWÄHLTE KLEINERE AUFSÄTZE PHILOSOPHISCHEN UND ÄSTHETISCHEN INHALTS.

Die Bildsäule.[1]

Ein psychologisch-allegorisches Traumgesicht

„Ich habe sie gesehen", erzählte gestern in unserer Versammlung ein junger speculativer Kopf, der noch sein System nicht gewählt hat; „ich habe die Bildsäule *à la* Bonnet oder *à la* Condillac gesehen, welche sich unser Freund Engel aus Frankreich kommen liefs, um seinen philosophischen Satz zu beweisen. Ich habe sie genau beobachtet, bin auf alle ihre Bewegungen und Reden, Blicke und Geberden aufmerksam gewesen. Denn es war nicht sowohl eine blofse Bildsäule, als ein selbstbewegendes sinnreiches Kunststück, ein Automat nach Vaucanson'scher Art[2], das alle menschlichen Verrichtungen nachzuahmen eingerichtet, und noch mehrerer Veränderungen fähig war. Ich habe ihr ganzes Spiel wahrgenommen; aber freilich auch nur im Traume, oder vielmehr, mein Traumgenius hat das metaphysisch-allegorische Gesicht nur fortgesetzt, auf das ihn jener scharfsinnige Weltweise geführt hatte.

[1] Dieser kleine Aufsatz ist wesentlich als eine launige Satire gegen die mechanisch-sensualistische Psychologie Condillac's und Bonnet's zu betrachten. Insbesondere wird auf die Methode hingezielt, die ersterer in seinem *Traité des sensations* (2 Bde. London 1754; deutsch von Johnson. Leipzig 1870), letzterer in seinem *Essai analytique sur les facultés de l'âme* (2 Bde. Kopenhagen 1769) befolgt, indem sie an einer vorgestellten Bildsäule die fortschreitende Entwickelung der Sinnesthätigkeit und der Geistesfähigkeiten des Menschen zu beobachten unternehmen.

[2] Jacques de Vaucanson (geboren zu Grenoble am 24. Februar 1709, gestorben zu Paris am 21. Nov. 1782) hat sich durch die von ihm erfundenen mechanischen Automaten berühmt gemacht. Die bekanntesten unter ihnen sind die aus Messing gearbeitete schnatternde Ente, welche die Flügel bewegte, vorgestreutes Futter verschlang und dergl., und sein sogenannter Flötenspieler, eine Figur in Mannshöhe, welche auf einem ein Triebwerk und Blasebalge enthaltenden Piedestal sitzend die Lippen und die Finger an der Flöte bewegte und so Töne hervorbrachte. Eine Erläuterung dieses Automaten gab Vaucanson in seiner Schrift: *Le mécanisme du flûteur automate*, Paris 1738.

Der Sohn des Schlafs und der Dichtung war so gütig, mich in einen Saal zu führen, der mit vielen Automaten dieser Art geziert war. Eines derselben liefs er hervortreten, im Saale auf und nieder spazieren, und endlich auf eine nicht unangenehme Weise singen und tanzen. Der Gesang fiel lieblich in's Ohr, obgleich die Worte nicht von METASTASIO, und die Töne nicht vom Ritter GLUCK gesetzt zu sein schienen. Auch der Tanz war nicht von NOVERRE[1] erfunden, aber schien mir desto natürlicher und einfacher zu sein. Als ich mich genug an dem Schauspiele ergötzt hatte, rief ich: „Gütiger Genius! ich danke dir für dieses angenehme Spiel; aber nun zeige mir auch das innere Triebwerk, durch welches diese dädalische Bildsäule im Stande ist, die Sinne so angenehm zu unterhalten. Ich möchte nicht gern blofs ergötzt sein, sondern auch durch deine Güte vernünftiger werden." „Vernünftiger?" sprach der Götterknabe, „die spröde Dame Vernunft ist selten meine Freundin. Sie ist von jeher meinem Vater nicht so sonderlich gewogen gewesen, und meine Mutter, deren Erzieherin sie gewesen sein will, hat mir gerathen, der Matrone äufserlich alle Achtung zu bezeigen, aber mich übrigens an ihre Launen und strenge Kritiken nicht zu kehren. Indessen sei dir ein Theil deines Wunsches gewährt."

Er berührte das Bild mit dem Mohnbüschel, den er von seiner Mutter zum Geschenke erhalten, und plötzlich verwandelte sich das Automat in ein Chor von Jünglingen und Mädchen, welche nach dem Winke eines Chormeisters, Mens oder Menschengeist genannt, der auf erhabenem Throne in der Mitte safs, durch einander tanzten und sangen. Jedes derselben schien seine eigene Stellung, Geberde und Wendung, wie nicht weniger seine eigene Art von Modulation der Stimme unverändert zu behalten. Indessen vermischte sich dieses alles in eine so angenehme Harmonie, dass ich eine Zeit lang meinen Vorsatz, vernünftiger zu werden,

[1] JEAN GEORGES NOVERRE, geboren zu Paris am 29 März 1727, gestorben zu St.-Germain-en-Layn am 19. Nov. 1810, gilt als der Schöpfer der neuern Tanzkunst. Er hielt sich abwechselnd an verschiedenen Höfen, u. a. auch in Berlin, als Tanzmeister auf und war zuletzt Balletmeister an der Academie royale de musique zu Paris. Berühmt sind seine *Lettres sur la danse et sur les ballets*. 2 Bände Lyon 1760, deutsch Leipzig 1769, und seine *Lettres sur les arts imitateurs*. 2. Aufl. Lyon 1807. Eine Sammlung seiner sämmtlichen die Choreographie betreffenden Schriften erschien 1803 in 4 Banden zu Petersburg. Als seine Schüler gelten die Tanzkünstler GARDEL, GOLLET und vor allen VESTRIS.

darüber vergafs. Endlich rief ich: „Holder Dämon! ich kann in dieser grofsen Mannigfaltigkeit der Töne und Bewegungen nichts unterscheiden. Lass die Tänzer und Tänzerinnen, Sänger und Sängerinnen einzeln auftreten und ihre Künste zeigen. Ich möchte mich mit jedem derselben gern insbesondere unterhalten, und über die Art und Weise, wie sie erzogen und gebildet worden sind, manches von ihnen selbst durch Fragen erforschen, manches von ihrem Chormeister mir erläutern lassen. Diese Nachrichten würden in unsern Zeiten, da alles, was in Pädagogik einschlägt, so allgemein beliebt ist" — — „Gut", versetzte der Traumgott, „ich merke wohl, du wünschest blofs Stoff zu einer Vorlesung in deiner Gesellschaft. — — Auch dieser Wunsch sei dir gewährt!" Ich hatte hierauf im Traume eine lange Unterredung mit diesen Genien, erfuhr so manchen interessanten Umstand, den ich des Morgens, als ich erwachte, aufzeichnen wollte. Ich trat an das Pult, und — siehe! ich fand das Resultat der ganzen Unterhaltung mit den Genien sowohl, als mit ihrem Anführer, auf einem Blatte von meiner eigenen Hand aufgezeichnet.

Wie? wo? und wann habe ich dieses geschrieben? Nachts während des Traums? — Ich muss wohl genachtwandelt haben, und warum nicht? Ohne Nachtwandler zu sein, kann man ein oder einige mal in seinem Leben genachtwandelt haben: so wie man, ohne ein Trunkenbold zu sein, sich etliche mal in seinem Leben betrunken haben kann. Haben wir doch alle, mehr oder weniger, die Anlage, im Traume gewisse willkürliche Bewegungen hervorzubringen, die mehr mit dem geträumten Zustande, als mit dem, in welchem wir uns wirklich befinden, übereinkommen. Diefs geschieht, so oft die geträumten Bilder rege genug sind, auf die Organe der Bewegung zu wirken, und sie in die Bewegungen zu setzen, die ihnen entsprechen. Nun wird in dem gewöhnlichen Zustande zwar dieser Traum und seine Einwirkung auf die Gliedmafsen bald unterbrochen, und nicht lange genug anhalten, um den Namen der Nachtwandlung zu verdienen. Ist aber der Traum zusammenhängend genug, und aus wirksamen Bildern zusammengesetzt, so kann er auch zusammengesetzte Veränderungen in den Sinnesorganen hervorbringen, und eine Zeit lang fortsetzen. Diese Reihe von willkürlichen Veränderungen, die der Träumende alsdann hervorbringt, nennen wir Nachtwandeln, und einen Menschen, der in seinem Körper die Anlage hat, dieses öfter zu thun, einen Nachtwandler. — Ich darf also nur abschreiben, und hie und

da einige Lücken, die in meinem nächtlichen Aufsatze zurückgeblieben sind, ausfüllen.

Zuerst erschienen zwei jugendliche Knaben, die sich Gesicht und Gefühl nannten. Beide lebten in vertraulicher Freundschaft, hatten ihre Schulstudien gemeinschaftlich gemacht, und sich einander ihre Kenntnisse, so wie Leid und Freude, die ihnen begegneten, wechselsweise mitgetheilt. Jener hatte einen Bruder, den er beständig mit sich führte. Er nannte sich zum Unterschiede Raumgesicht und seinen Bruder Farbengesicht. Die Brüder hatten alles gemein, bis auf die vertrauliche Freundschaft des Gefühls, die sich Farbengesicht zu erwerben nicht im Stande war. Auch nahm dieser wenig Antheil an jenen gemeinschaftlichen Studien, und überliefs sich seinem eigenen Spiele, so oft diese sich von den Wissenschaften unterhielten. — Sie hatten unter andern die Anfangsgründe der Geometrie erlernt, oder vielmehr, wie von Blaise Pascal geprahlt wird, selbst erfunden. Raumgesicht, ein Knabe voller Einbildung und Anmafsung, schrieb sich die ganze Erfindung allein zu, und der gutherzige Genius Gefühl liefs sich dieses eine Zeit lang einreden. Als aber bei Professor Saunderson die beiden Brüder Raumgesicht und Farbengesicht einst abwesend waren, machte sich das Gefühl über die ganze Geometrie her und entdeckte, dafs seine Kenntnisse allein hinreichend wären, diese göttliche Wissenschaft zu erfinden, und dass ihm Raumgesicht nur einige Ausdrücke und Redensarten zur Erläuterung der Sätze hergegeben, die aber allenfalls auch entbehrt werden konnten. Ja, er ging so weit, dass er die Theorie, die sie gemeinschaftlich für das Farbengesicht festgesetzt hatten, in seine ihm eigenthümlichen Begriffe, Sprache und Redensarten zu übertragen wagte, so gering auch sonst sein Umgang und seine Bekanntschaft mit dem Farbengesicht gewesen. Er erfand also eine Optik für Blindgeborne, und liefs sie durch Saunderson öffentlich lehren.

Die Entdeckung, die dieser Genius hiervon, bei einer andern Gelegenheit, seinem Freunde Raumgesicht machte, schien einige Kaltsinnigkeit zwischen ihnen zu veranlassen. Indessen merkte der scharfsinnige Genius Raumgesicht, dass auch er, ohne Beihilfe des Gefühls, eine Art von Geometrie erfunden haben würde, wiewohl nicht dieselbe, welche sie gemeinschaftlich erfunden hatten. Er würde nämlich von andern ein-

seitigern Grundbegriffen ausgegangen sein, würde alle Worte und Redensarten der gemeinschaftlichen Mathesis in seine eigene Sprache gleichsam haben übersetzen, andere Grund- und Heischesätze haben vorausschicken müssen, und auf Resultate gekommen sein, die blofs für das Gesicht passend gewesen wären. Diese Bemerkung brachte die Gemüther wieder näher zusammen. Sie sahen, dass sie beide gleiche Ansprüche und gleiche Verdienste hatten, und fanden es also nützlicher, auf einseitige Rechte Verzicht zu thun, um das Gemeinschaftliche ihrer Erfindungen zu cultiviren, und davon in andern Wissenschaften den nützlichsten Gebrauch zu machen.

Sie trugen also ihre Kenntnisse zusammen, verglichen sich über die Begriffe von Raum, Entfernung, Erhöhung, Vertiefung, Linie, Winkel, Fläche, Bewegung u. s. w.: Worte, die in dem Dialekte eines jeden Sinnes ihre eigene Bedeutung haben, die aber dennoch so beschaffen sind, dass sich der eine Sinn durch die Sprache des andern verständlich machen kann. So ist z. B. in der Sprache des Gesichts eine Linie gerade, wenn sie aus einem ihrer Endpunkte betrachtet von einem Punkte nicht zu unterscheiden ist, oder wenn sie sich vom Horizonte allmählich erhebt, je weiter sich ihre Theile vom Auge entfernen. Eine Kugel ist ein Körper, dessen Schatten von allen Seiten zirkelförmig ist. In der Sprache des Gefühls werden diese Erklärungen anders ausgedrückt, dem Wesen nach bleiben sie aber immer dieselben. Und die Knaben verstanden sich einander, so oft sie von ihren Angelegenheiten zu sprechen hatten, so wie auch die Berichte, welche sie dem Chormeister von ihren Wahrnehmungen und Verrichtungen abzustatten hatten, ihm deutlich waren, und mit Beifall aufgenommen wurden.

Die Nachrichten der übrigen Knaben hatten bei weitem die Deutlichkeit nicht. Ihr Vortrag schien mehr Empfindung, oder Empfindelei, als reiner Verstand. Gehör, ein rascher gefühlvoller Knabe, schien zwar mit einiger Anstrengung auf die Zeit und ihre Ausdehnungen aufmerksam zu sein, allein am Ende mehr, um der Empfindung zu schmeicheln, oder das Herz für sich einzunehmen, oder die Einbildungskraft in Feuer zu setzen, als um den Verstand zu bilden. Alle seine Bilder hatten Leben und Bewegung. Zärtlichkeit, Mittheilung, Mitleid und Mitfreude, auch Zorn und Wuth, und alles, was die Leidenschaften schreckliches haben, konnte er in seinem Dialekte gar schicklich ausdrücken. Nur dem Verstande brachten seine Lautbilder kein sonderliches Licht.

Geruch und Geschmack, beide von grober, plumper Sinnlichkeit, waren dem Genusse so ergeben, dass auch die Einbildungskraft nichts mit ihnen zu thun haben wollte. Sie lebten mit einander ungefähr in demselben vertraulichen Umgange, wie Gesicht und Gefühl. Aber beide von weit trägerem Wesen, klebten immer an dem Gegenwärtigen, und hielten sich so fest an den Augenblick, dass mit ihm auch aller Genuss und Besinnung zu verschwinden schien. So grofs die Mannigfaltigkeit ihrer Empfindungen war, so wenig hatten sie sie doch in Classen gebracht, und durch Worte und Zeichen auszudrücken gesucht. Die grobe Sinnlichkeit ist nicht sonderlich mittheilend, und bedarf um so viel weniger der Sprache.

Jene wissenschaftlichen Götterknaben, Gesicht und Gefühl, wollten einst in den von ihnen erfundenen mathematischen Wissenschaften die übrigen Genien unterrichten; allein alle ihre Bemühung, sich ihnen verständlich zu machen, war vergeblich. Wenn die Schüler sich auch derselben Worte bedienten, so verbanden sie doch damit weder dieselben, noch ähnliche Begriffe. Zuweilen waren es blofse leere Zeichen, die sie von ihren Lehrern auf Glauben annahmen, ohne sich überall eines Eindrucks dabei bewusst zu sein. Zuweilen hatten die Zeichen zwar auch in ihrem Dialekte einige Bedeutung, aber diese war von dem wahren Sinne derselben sehr weit entfernt, unfruchtbar an Folgen, und unfähig sie in der wissenschaftlichen Erkenntniss einen Schritt weiter zu führen. Wenn das Gehör von Höhen und Tiefen redete, oder der Geschmack einen Eindruck scharf oder stumpf nannte, so waren ihre Begriffe von allem, was Körper und Flächen angeht, so weit entfernt, dass weder geometrische noch arithmetische Grundsätze dabei von einigen Folgen sein konnten. Endlich ward ihr Vortrag durch Einmischung übel verstandener Kunstwörter nur verwirrter, und die Einbildungskraft, in deren Hause sie gebildet wurden, merkte, dass durch die Bemühung, sie wissenschaftlich zu machen, ihre Talente nicht verbessert, und die Berichte, die sie dem Chormeister abzustatten hätten, ihm weder verständlich, noch nutzbar gemacht würden.

Voller Unwillen über ihrer Zöglinge Ungelehrigkeit, und chinärisch, wie diese Dame zu sein pflegt, gerieth sie auf den sonderbaren Einfall, sie ihrer Dienste völlig zu entlassen. „Was sie von den äufsern Gegenständen zu berichten haben, dachte sie, können jene Kinder der Vernunft

in ihrer wissenschaftlichen Sprache ebenso fasslich, und mit weit mehr Ordnung, Präcision und Deutlichkeit vortragen. Was ist das Gehör anderes, als Bebung in den Nervenfasern dieses Organs, die mit den Schwingungen der schallenden Luft übereinstimmen? Durch Linien und ihre Verhältnisse kann also alles angedeutet werden, was dieser Sinn vorzutragen hat. Und das Farbengesicht? Am Ende kommt alles auf den Lichtstrahl und den Winkel an, unter welchem er gebrochen und von der Oberfläche der Körper zurückgeworfen wird. Durch Linien, Winkel und Flächen wird sich also auch alles angeben lassen, was dieser vorzubringen haben kann. Dieser Genius steht überhaupt, wie sie bemerkte, in einem doppelten Verhältnisse. In Absicht auf sein Object und das Räumliche desselben, ohne welches sich keine Farbe denken lässt, steht er in der genauesten Verwandtschaft mit Raumgesicht, in Absicht auf seine Wirkung aber hat er die auffallendste Aehnlichkeit mit dem Gehör, so dass sich seine Wahrnehmungen alle durch Berichte jener mit ihm verwandten Sinne leicht ersetzen lassen. Wir können also in Zukunft dieser unverbesserlichen Knaben gänzlich entbehren, fuhr sie mit sich selbst fort: Gefühl und Raumgesicht mögen alles, was den Körper und seine Eigenschaften angeht, und Gehör, was von der Zeit und ihren Ausmessungen abängt, fernerhin auf das treueste berichten: Bewegung und Ruhe und was sonst mit diesen in Verbindung steht, sei ihnen gemeinschaftlich überlassen. Die übrigen Genien mögen ihres Daseins geniefsen und schlafen."

Dame Vernunft, mit der die philanthropische Erzieherin dieses an einem Morgen überlegte, hielt mit ihr folgendes Gespräch:

„So wäre denn, deiner Theorie nach, mein Kind! der Schall nichts anderes, als das Beben der Saite, oder das Schwingen der Lufttheile?""

„Was sonst?"

„Gleichwohl hören die Menschen weder Saite noch Luft, weder Schwingen noch Beben.""

„Weil sie weder in der Luft, noch in der Saite hören; sondern im Ohr, oder noch eigentlicher im Gehirne."

„Sie hören doch aber auch kein Ohr, kein Gehirn, keine Nervenfasern, keinen Nervensaft, und keine Nervenschwingung. Der Schall dünkt mich etwas von allem diesen unterschiedenes zu sein.""

„Allerdings etwas anderes. Der Schall ist eine sinnliche dunkle

Empfindung, eine Empfindung, in welcher wir die Dinge nicht sehen, wie sie sind, nicht wahrnehmen, wie sie den Objecten aufser uns zukommen, sondern wie wir sie uns, nach unserer Eingeschränktheit vorstellen."

„„Du denkst also: wenn die sinnliche Erkenntniss deutlich wäre, so würden die Menschen nicht mehr Schall, sondern weifse oder gräuliche Gehirnfasern wahrnehmen, die sich bald geschwinder, bald langsamer schwingen, oder die einen feinen leicht beweglichen Saft in ein einander ergiefsen. Nicht?""

„Was denn anders? Es geht ja wohl in währendem Hören nichts anderes in dem äufsern oder innern Organe vor, als etwa dergleichen Abänderungen in den feinsten Fasern und Gefäfsen, oder in demjenigen, was sie enthalten."

„„Siehst du aber nicht, mein Kind! dass dieses heifst: wenn die sinnliche Erkenntniss deutlicher wäre, so würden die Menschen mit den Fingern oder mit den Augen hören? Leuchtet dir dieses denn nicht ein?""

„Nicht völlig!"

„„Was weifs das Gehör vom Organ, von Fasern, von Saft, von Schwingungen? überhaupt von Raum, Materie und Bewegung? Alle diese Begriffe haben die Menschen den Fingerspitzen und den Augen zu verdanken. Den Schall in solche Merkmale auflösen, heifst im Grunde nichts anderes, als ihn mit Fingern greifen, oder mit Augen sehen wollen.""

„Die Farben aber —"

„„Mit den Farben hat es dieselbe Bewandtniss. Sie durch Linien und Winkel in deutliche Begriffe verwandeln, heifst: sie mit den Fingern greifen wollen; — ebenso ungereimt, als sie mit den Ohren hören wollen! Nicht anders verhält es sich mit Geruch und Geschmack. Der Reiz in den Nervenwärzchen, wodurch man sie zu erklären sucht, ist den Worten sowohl, als den Begriffen nach, aus der Sprache des Gefühls und des Raumgesichts entlehnt, und erklärt eben so wenig die Natur der Empfindung, des Geschmacks und des Geruchs, so wenig man den Geschmack hören oder den Geruch sehen kann.""

„Indessen ist doch aber im Gehirne irgendwo der Sitz der Seele, und was bei den sinnlichen Empfindungen an diesem Orte vorgeht, kann

doch im Grunde nichts anderes sein, als Bewegung einer festen oder flüssigen Materie?"

„Sitz der Seele? — Der Blindgeborne, bevor ihm das Gesicht gegeben ward, glaubte nicht anders, als seine Seele sei in den äufsersten Fingerspitzen.""

„In der That, ein seltsamer Einfall!"

„Nicht so seltsam, als es dir scheint, meine Tochter! Daselbst war der Sammelplatz aller seiner äufsern Empfindungen, der Ort, von welchem alle seine klaren und deutlichen Begriffe ausgingen. Musste er nicht seine Seele dorthin verlegen? — Von den Fingerspitzen selbst aber hatte er nicht den sichtlichen Begriff, den der Sehende davon hat, nicht den durch Licht und Schatten, Hell und Dunkel, und alle übrigen Modificationen der Farbe sich abändernden Eindruck, sondern einen blofs fühlbaren, durch Glätte und Rauhigkeit, Härte und Weichheit, Erhöhung und Vertiefung modificirten Eindruck. Was er mit diesen Fingern, im eigentlichen Sinne, begreifen konnte, war auch für seinen Verstand begreiflich, daher er den Sitz seiner Vorstellungen von Dingen aufser sich nothwendig dahin verlegen musste, wo ihm alle seine Erkenntniss herzukommen schien.""

„Richtig! — aber —"

„Eine kleine Geduld! Nun wurden ihm die Augen geöffnet. Er erlangte auch Eindrücke des Gesichts, und verglich sie mit den Eindrücken des Gefühls, setzte beide aufser sich, in einen und denselben Gegenstand, weil sie sich so oft begleiteten. Aber den Gegenstand beider Empfindungen setzte er anfangs dicht an den Ort, wo er seinen eigenen Leib sah und fühlte, daher ihm die Gegenstände alle, die er sah, dicht auf den Augen zu liegen schienen. Die Seele verliefs nunmehr die Fingerspitzen, wo blofs die Gefühle ihren Sammelplatz hatten, denn nunmehr ist der Leib zu einem sichtbaren Bilde geworden, in welchem an verschiedenen Orten verschiedene Organe zu sehen und auch zu fühlen waren. Sie schlug also ihren Thronsitz an einem Orte auf, wo alle Sinne freien Zutritt zu haben scheinen, etwa unweit der Augen, oder, wenn der sehend gewordene Blinde Anatomie hört, im Gehirne. — Endlich setzt er allmählich die Gegenstände, die er sieht und fühlt, auch in einiger Entfernung von seinem sichtbaren Leibe hinweg, nachdem er sich mehr oder weniger Bewegung geben musste, einen Gegenstand des

Gesichts zu berühren. Schall, Geruch und Geschmack ist der Mensch nicht so geneigt, aufser sich und mit den Eindrücken des Gesichts und des Gefühls in einen und eben denselben Gegenstand zu setzen, weil die Gegenstände öfters gegenwärtig sein können, ohne einen Laut von sich zu geben, und weil ihre Merkmale nicht so auseinander fallen, dass sie an etwas räumliches . . .“

„Keine Lection aus dem Condillac, wenn ich bitten darf! Sagen Sie mir nur: Ist es denn nicht an dem, dass sich alles in der körperlichen Natur durch Materie und Bewegung erklären lasse?“

„„In so weit sich diese körperliche Natur mit den Fingern greifen, oder mit den Augen sehen lässt, ist dieses nicht zu leugnen, aber auch nicht weiter. Sind doch Materie und Bewegung selbst, sowohl dem Begriffe als den Worten nach, aus den Bezirken dieser beiden Sinne genommen. Weder Schmerz noch Schall, weder Hunger noch Geruch haben das mindeste mit Materie und Bewegung gemein.““

„Was nennt ihr denn, Madame! mechanisch philosophiren, wovon eure Schüler so viel Rühmens zu machen pflegen?“

„„Durch unzeitigen, oder unschicklichen, oder allzu häufigen Gebrauch kann alles missbraucht werden. — Mechanisch philosophiren heifst, eine zusammengesetzte Erscheinung in ihre Elemente auflösen, in der Körperwelt insbesondere eine Erscheinung bis auf die einfachen Grundbegriffe von Ausdehnung, Widerstand und Bewegung zergliedern, und jeder Veränderung Mafs, Zahl und Gewicht bestimmen und endlich, wo es möglich ist, die Gröfsen in den Ursachen mit den Gröfsen in den Werkzeugen in Vergleichung bringen. In so weit also diese Methode auf zusammengesetzte Erscheinungen des Gesichts und des Gefühls angebracht wird, reicht sie wirklich hin, sie im eigentlichsten Verstande zu erklären. Von den Gegenständen der übrigen Sinne aber giebt diese sogenannte mechanische Philosophie eine blofs scheinbare, im Grunde aber täuschende Art zu erklären ab.““

„Hierüber bitte ich mir nähere Erläuterung aus.“

„„Diese wollte ich eben hinzufügen. Die Eindrücke der übrigen Sinne sind an und für sich, wie du weifst, nicht leicht unter mathematische Begriffe zu bringen, nicht leicht nach Mafs, Zahl und Gewicht zu bestimmen, weil ihre Merkmale gleichsam in einander fallen und nicht in Einheiten getrennt werden können. Du selbst bemerkst aber, dass

sie mit den Eindrücken des Gefühls und des Gesichts in beständiger Uebereinstimmung sind: dass eine längere Saite von diesem oder jenem Verhältnisse diesen oder jenen bestimmten Ton hervorbringt; dass ein Grad des Feuers, der die Körper so und so viel ausdehnt, auch diese oder jene Empfindung der Wärme, wenn alles übrige gleich ist, in dem menschlichen Körper hervorzubringen fähig ist; dass endlich ein Lichtstrahl unter diesem oder jenem Winkel gebrochen, auch allezeit von dieser oder jener Empfindung der Farbe begleitet wird. Nun kannst du, mein Kind! wie du dich erinnern wirst, auf den nicht unglücklichen Einfall, die Erscheinungen der übrigen Sinne mit den Eindrücken des Gesichts und des Gefühls, die ihnen entsprechen, in Vergleichung zu bringen. Du erfandest das Monochord, das Thermometer und die ganze Farbentheorie des Newton, um durch diesen Kunstgriff die Erscheinungen der übrigen Sinne unter mathematische Ausmessungen zu bringen. Die Quantitäten und ihre Verhältnisse konnten auf diese Weise aus dem Gebiete der beiden deutlichen Sinne auf die Eindrücke der übrigen sinnlichen Empfindungen übertragen werden, da die Erfahrung lehrte, dass diese mit jenen, unter allen Veränderungen, in beständiger Uebereinstimmung blieben. Durch Reduction der übrigen sinnlichen Veränderungen im Sichtbaren und Fühlbaren wurden Linien und Flächen und Zahlen angebracht, wo nur von Stärke und Schwäche die Rede sein konnte. — Der Einfall war sinnreich, und hatte seinen Nutzen. Du siehst aber selbst, dass die Reduction blofses Hilfsmittel sei, aber keine wirkliche Erklärung an die Hand gebe. Die Empfindung des Schalls, des Geruchs, der Farbe, sowie des Hungers, des Schmerzes, durch Materie und Bewegung erklären, heifst: den Schall sehen, die Farben hören, oder den Hunger mit Fingern greifen wollen. Da die Erscheinungen der übrigen Sinne nicht aus Elementen der Materie und Bewegung zusammengesetzt sind, so können sie auch in diese Elemente nicht aufgelöst, das heifst durch Materie und Bewegung nicht erklärt werden. So oft dieses geschieht, ist es blofs Hilfsmittel der Erfindungskunst, um unausgedehnte Gröfsen, die an und für sich nicht ausgemessen werden können, mit ausgedehnten Gröfsen zu vergleichen, und vermittelst derselben sie unter mathematische Ausmessungen zu bringen. Ein wahrer Missbrauch dieser Methode aber ist es in der That, wenn man glaubt, Farbe, Geschmack, Geruch, Hunger, Schmerz u. s. w. durch Linien und

Winkel, Raum, Widerstand und Bewegung begreiflich machen zu können. Jeder Sinn hat gleichsam seinen eigenen Dialekt. Diese Begriffe von Ausdehnung und Bewegung sind aus der Sprache des Gefühls entlehnt. Es ist dir erlaubt, zum Behufe deiner Erfindungen aus dem Dialekte der übrigen Sinne in den Dialekt des Gefühls und des Gesichts gleichsam zu übersetzen. Du täuschest dich aber selbst, wenn du glaubst, jene heterogenen Mundarten dadurch verständlich zu machen.“ “

Bis hierher war mein Aufsatz noch ziemlich leserlich, oder doch wenigstens zu entziffern, und die Gedanken konnten mit geringen Veränderungen in einen leidlichen Zusammenhang gebracht werden. Der Ueberrest war nicht zu verstehen, und verlor sich zuletzt in lauter Gedankenstriche. — —

Mein Traumgenius ist, wie man sieht, aus der Schule des Thomas Barklai[1], die alles idealistisch erklären will, und Ausdehnung, Figur und Bewegung eben so wenig einem aufser uns wirklichen Gegenstande zuschreibt, als Schall, Farbe, Geruch und Geschmack, oder Schmerz, Durst und Hunger. Beattie, Reid und die übrigen Freunde des Gemeinsinns (*common-sense*), die wider den Bischof zu Felde gezogen sind, lassen sich diese Spitzfindigkeiten nicht irren, und trauen keiner Speculation, die den gesunden Menschenverstand wider sich hat. Insbesondere, sprechen sie, muss die Philosophie nicht wieder durch einander werfen, was der gemeine Menschenverstand auseinander gesetzt und unterschieden hat. Nichts leuchtet dem geraden Menschensinne mehr ein, als der Unterschied zwischen Haupt- und Nebenbeschaffenheiten der Dinge, wie Locke sie genannt hat. Die Körper aufser uns sind, wie jedermann aus voller Ueberzeugung spricht, wirklich ausgedehnt, haben wirklich und in der That Figur und Beweglichkeit, und können vermittelst dieser Grund- und Hauptqualitäten, woraus sie bestehen, Schall, Geruch und Geschmack in den Sinnesorganen, und vermittelst dieser in unserm denkenden Wesen erzeugen und zur Wirklichkeit kommen lassen. Wenn wir den innern Bau jedes Organs kennten, glaubt jedermann, so würden wir auch begreifen, wie durch Abänderung jener Grundbeschaffenheiten, d. i.

[1] Hier kann von Mendelssohn nur George Berkeley gemeint sein, gegen dessen radicalen Phänomenalismus die schottischen Vertreter des sogenannten „*common-sense*“, wie Thomas Reid und James Beattie, als erbitterte Gegner auftraten. Vgl. Lewes, *Geschichte der Philosophie* (Bd. II S. 312 fg.: „*Berkeley und der gemeine Menschenverstand*“

durch das Gewebe der feinsten Fasern, und durch die Bewegung, die ihnen von den äufsern ausgedehnten und bewegten Gegenständen mitgetheilt wird, diese Nebenbeschaffenheiten entstehen, oder vielmehr die Empfindungen und Vorstellungen derselben in uns erzeugt werden können.

Ihr scheint die Schwierigkeit, die hier liegt, nicht recht zu fassen, oder nicht fassen zu wollen, ruft der Anhänger BERKELEY's. Ihr zeigt blofs die Veränderungen im Sichtbaren und Fühlbaren an, von welchen die Empfindungen der übrigen Sinne begleitet werden, und glaubt die Empfindung dieser Sinne erklärt zu haben. Ihr übersetzt gleichsam nur aus der Sprache der übrigen Sinne in die Sprache des Gefühls und des Gesichts, und täuscht euch selber, wenn ihr glaubt, auf diese Weise die Natur und die Beschaffenheit der übrigen Sinne in's Licht gesetzt zu haben. Ganz befremdend ist es übrigens, wenn ihr euch auf Gemeinsinn beruft. Ihr gingt ja auf philosophische Erklärung aus, verspracht ja Befriedigung der Vernunft.

Das sehen wir wohl ein, antworten jene, dass eure Philosophie Forderungen macht, denen wir nicht Genüge leisten können. Allein wir bescheiden uns und thun Verzicht auf die Befriedigung einer Vernunft, die in diesem Leben nicht völlig zu befriedigen ist. Wo das Erklären über unsere Kräfte geht, begnügen wir uns mit der Erläuterung. Ihr vergleicht unsere Methode mit einer Uebersetzung aus dem Dialekte der übrigen Sinne in den Dialekt des Gesichts und des Gefühls, und sagt, dass dadurch die Sprache der Urschrift nicht verständlicher wird? Wenn ihr dieses blofs zur Demüthigung unserer Philosophie sagt, so lassen wir es uns gefallen. Gestehet aber auch auf eurer Seite, dass desswegen diese Erläuterungsmethode nicht ganz zu verwerfen sei. So lange wir die Urschrift, um bei dieser Vergleichung zu bleiben, so lange wir sie selbst nicht lesen können, müssen wir uns mit Uebersetzungen behelfen; und sie würden uns gute Dienste thun, wenn wir sie nur vollständig hätten, wenn nicht an den wichtigsten Stellen noch gar merkliche Lücken zurückgeblieben, die man uns bis jetzt noch nicht ergänzt hat. Was für ein Licht würde uns in der Physiologie des menschlichen Körpers, und vermittelst derselben in vielen andern Wissenschaften und nützlichen Kenntnissen aufgehen, wenn wir den Bau der Nerven und Muskeln, die innere Fabrik des Gehirns, den Zusammenhang und die Verwebung ihrer kleinsten Theile, und den Umlauf der Säfte in denselben auf das ge-

naueste angeben könnten! Obgleich alles dieses uns, eurer Erinnerung zufolge, blofs zu einer vollständigen Uebersetzung führen würde.

Allerdings, würde der Schüler Berkeley's, oder Engel's metaphysischer Traumgenius hierauf antworten: ich leugne den Nutzen nicht, den eine solche Uebersetzung haben kann, und bin weit davon entfernt, diese Methode an und für sich zu tadeln, oder die Bemühung derjenigen gering schätzen zu wollen, die sie zu erweitern und die Lücken zu ergänzen suchen. Man erinnere sich aber nur jederzeit, dass eine Uebersetzung eine Uebersetzung ist, und hüte sich, davon auf das Genie der Ursprache zu schliefsen. Bildet euch also nicht ein, z. B. dass Schall und Geruch, Geschmack und Farbe nichts anderes sei, als dunkle oder verwirrte Vorstellungen von figurirten und bewegten Körperchen, wie einige Weltweise zu behaupten gewagt haben: vermuthlich anfangs zur blofsen Erläuterung, um zu zeigen, was im währenden hören, riechen und schmecken etwa für harmonische Veränderungen im Fühlbaren und Sichtbaren vorgehen mögen. Am Ende aber verschwand diese philosophische Bescheidenheit, und man glaubte erklärt zu haben, was hören, riechen und schmecken sei. Wer war es, der in seiner philosophischen Begeisterung ausrief: Man gebe mir Materie und Bewegung, so mache ich eine Körperwelt! Und wenn der Grofssprecher auch die Weisheit eines Gottes gehabt hätte, so würde er mit diesen Materialien nichts mehr, als das Fühlbare und Sichtbare in der Welt haben hervorbringen können. Zu den Eindrücken und Merkzeichen der übrigen Sinne würden ihm noch immer die ersten Elemente gefehlt haben.

Ihr seht also, dass diese Weltweisen gar bald vergessen, dass eine Uebersetzung keine Urschrift sei. Was sollen wir aber zur Vergesslichkeit derjenigen sagen, die nicht nur alle übrigen Sinne in Gefühl und Gesicht verwandeln, und so zu sagen den Schall sehen und den Geruch betasten wollen, sondern auch alle übersinnlichen Begriffe des Menschen, alle Wirkungen und Verrichtungen des Verstandes und Witzes, der Vernunft und der Einbildungskraft, durch Abänderungen der sichtbaren und fühlbaren Eigenschaften der Dinge verständlich erklären zu können glauben? Ein feines Gewebe von Fasern, welcher in einander verschlungen sind, und welche die Schwingungen und Bebungen, worein sie von äufsern Gegenständen gesetzt werden, sich einander harmonisch mittheilen, dieses sind die Materialen, aus welchen sie eine ganze Geisterwelt erbauen

wollen, und die Gesetze, nach welchen sich diese Schwingungen im Sichtbaren oder Fühlbaren erzeugen und mittheilen lassen, sollen dieselben sein, aus welchen sich die Gesetze der geistigen Verrichtungen alle herleiten lassen. Nachdem diese oder jene Fibern, mehr oder weniger, stärker oder schwächer, erschüttert werden, ist der Erfolg bald ein Urtheil des Verstandes, bald ein witziger Einfall, bald eine grofsmüthige Entschliefsung. Diese Denker müssen sich in der That haben aus der Acht kommen lassen, dass Faser, Gewebe, Schwingen, Beben und alle Synonyma, deren sie sich zum Behufe ihrer Hypothese bedienen, ursprünglich aus der Finger- und Augensprache entlehnt sind, und also nichts anderes begreiflich machen können, als was sich betasten oder besehen lässt. Sie sind von der sehr gegründeten Vermuthung ausgegangen, dass mit jeder geistigen Veränderung, mit jeder Verrichtung der Seelenkräfte, irgendwo im Sichtbaren und Fühlbaren d. i. in der Materie eine harmonische Veränderung vorgehen müsse. Sie fanden, wie es scheint, anfangs für gut, jene durch diese bildlich vorzustellen; im Sinnlichen auf eine materielle Weise zu zeigen, was im Uebersinnlichen auf eine geistige Weise vorgehe, und dieses war ihnen nachzusehen. Allein diese Vergleichung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen, dieses übersetzen und bildliche vorstellen für eine Erklärung ausgeben, heifst den Witz mit Händen greifen oder die Vernunft durch die Brille sehen wollen.

Diese Erklärer lassen sich also meines Erachtens einen vierfachen Erschleichungsfehler zu schulden kommen: Erstens, was höchstens der Vorwurf eines oder des andern Sinnes sein kann, machen sie zum Vorwurfe aller Sinne, und erbetteln gleichsam den Satz, dass die bewegte Materie der Stoff und der Vorwurf aller sinnlichen Empfindung sei. Zweitens, ganz unvermerkt nehmen sie sich mehr, als ihr eingeräumt habt, und nun ist ihnen die in Bewegung gesetzte Materie nicht nur der Vorwurf der Empfindung, sondern auch die Empfindung selbst. Drittens, lasst ihr auch dieses hingehen, so wagen sie es, die Materie und ihre objectiven Abänderungen zu den übersinnlichen Begriffen und selbst zu den Wirkungen und Verrichtungen der Geisteskräfte zu erheben, und verwandeln am Ende viertens durch einen unbegreiflichen Zauber dieses Object einiger Sinne in das Subject alles Sinnlichen und Uebersinnlichen selbst, d. i. aus dem materiellen Vorwurfe des Gesichts und des Gefühls machen sie ein Wesen, das die Eindrücke dieser und

aller übrigen Sinne nicht selbst sein, sondern wahrnehmen, die Vorrichtungen der Erkenntniss und Bewegungskräfte nicht selbst sein, sondern in sich hervorbringen soll. — Mich dünkt, dieses heifst nicht nur mit jenem Blinden sich die Scharlachfarbe wie den Klang einer Trompete vorstellen, sondern die Seele selbst sich wie eine Geige denken, die in den Händen eines Virtuosen ein Instrument der Harmonie und des Wohlklangs werden kann, und des Virtuosen vergessen, der diese göttliche Harmonie erst hervorbringen muss, wenn wir den Werth des Instruments erkennen sollen.

Ueber die Frage: Was heifst aufklären?

Die Worte Aufklärung, Cultur, Bildung sind in unserer Sprache noch neue Ankömmlinge. Sie gehören vor der Hand blofs zur Büchersprache. Der gemeine Haufe versteht sie kaum. Sollte dieses ein Beweis sein, dass auch die Sache bei uns noch neu sei? Ich glaube nicht. Man sagt von einem gewissen Volke, dass es kein bestimmtes Wort für Tugend, keins für Aberglauben habe, ob man ihm gleich ein nicht geringes Mafs von beiden mit Recht zuschreiben darf.

Indessen hat der Sprachgebrauch, der zwischen diesen gleichbedeutenden Wörtern einen Unterschied angeben zu wollen scheint, noch nicht Zeit gehabt, die Grenzen derselben festzusetzen. Bildung, Cultur und Aufklärung sind Modificationen des geselligen Lebens, Wirkungen des Fleifses und der Bemühungen der Menschen, ihren geselligen Zustand zu verbessern.

Je mehr der gesellige Zustand eines Volks durch Kunst und Fleifs mit der Bestimmung des Menschen in Harmonie gebracht worden, desto mehr Bildung hat dieses Volk.

Bildung zerfällt in Cultur und Aufklärung. Jene scheint mehr auf das Praktische zu gehen: auf Güte, Feinheit und Schönheit in Handwerken, Künsten und Geselligkeitssitten (objective), auf Fertigkeit, Fleifs und Geschicklichkeit in jenen, Neigungen, Triebe und Gewohnheit in diesen (subjective). Je mehr diese bei einem Volke der Bestimmung des Menschen entsprechen, desto mehr Cultur wird demselben beigelegt, so wie einem Grundstücke desto mehr Cultur und Anbau zugeschrieben wird, je mehr es durch den Fleifs der Menschen in den Stand gesetzt

worden, dem Menschen nützliche Dinge hervorzubringen — Aufklärung hingegen scheint sich mehr auf das Theoretische zu beziehen. Auf vernünftige Erkenntniss objective und Fertigkeit subjective zum vernünftigen Nachdenken über Dinge des menschlichen Lebens, nach Massgabe ihrer Wichtigkeit und ihres Einflusses in die Bestimmung des Menschen.

Ich setze allezeit die Bestimmung des Menschen als Mafs und Ziel aller unserer Bestrebungen und Bemühungen, als einen Punkt, worauf wir unsere Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen.

Eine Sprache erlangt Aufklärung durch die Wissenschaften, und erlangt Cultur durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredtsamkeit. Durch jene wird sie geschickter zu theoretischem, durch diese zu praktischem Gebrauche. Beides zusammen giebt einer Sprache die Bildung.

Cultur im Aeufserlichen heifst Politur. Heil der Nation, deren Politur Wirkung der Cultur und Aufklärung ist, deren äufserlicher Glanz und Geschliffenheit innerliche, gediegene Echtheit zum Grunde hat!

Aufklärung verhält sich zur Cultur, wie überhaupt Theorie zur Praxis, wie Erkenntniss zur Sittlichkeit, wie Kritik zur Virtuosität. An und für sich betrachtet (objectiv), stehen sie in dem genauesten Zusammenhange, ob sie gleich subjectiv sehr oft getrennt sein können.

Man kann sagen: die Nürnberger haben mehr Cultur, die Berliner mehr Aufklärung, die Franzosen mehr Cultur, die Engländer mehr Aufklärung, die Sinesen viel Cultur und wenig Aufklärung. Die Griechen hatten beides, Cultur und Aufklärung. Sie waren eine gebildete Nation, so wie ihre Sprache eine gebildete Sprache ist. — Ueberhaupt ist die Sprache eines Volks die beste Anzeige seiner Bildung, der Cultur sowohl als der Aufklärung, der Ausdehnung sowohl als der Stärke nach.

Ferner lässt sich die Bestimmung des Menschen eintheilen in: ersteus Bestimmung des Menschen als Mensch, und zweitens Bestimmung des Menschen als Bürger betrachtet.

In Ansehung der Cultur fallen diese Betrachtungen zusammen, indem alle praktischen Vollkommenheiten blofs in Beziehung auf das gesellschaftliche Leben einen Werth haben, also einzig und allein der Bestimmung des Menschen, als Mitgliedes der Gesellschaft, entsprechen müssen. Der Mensch als Mensch bedarf keiner Cultur, aber er bedarf der Aufklärung.

Stand und Beruf im bürgerlichen Leben bestimmen eines jeden Mitgliedes Pflichten und Rechte, erfordern nach Maßgabe derselben andere Geschicklichkeit und Fertigkeit, andere Neigungen, Triebe, Geselligkeitssinn und Gewohnheiten, eine andere Cultur und Politur. Je mehr diese durch alle Stände mit ihrem Berufe, d. i. mit ihren respectiven Bestimmungen als Glieder der Gesellschaft übereinstimmen, desto mehr Cultur hat die Nation.

Sie erfordern aber auch für jedes Individuum, nach Maßgabe seines Standes und Berufs, andere theoretische Einsichten, und andere Fertigkeit, dieselbe zu erlangen, einen andern Grad der Aufklärung. Die Aufklärung, die den Menschen als Mensch interessirt, ist allgemein, ohne Unterschied der Stände; die Aufklärung des Menschen als Bürger betrachtet modificirt sich nach Stand und Beruf. Die Bestimmung des Menschen setzt hier abermals seiner Bestrebung Maß und Ziel.

Diesem nach würde die Aufklärung einer Nation sich verhalten: erstens, wie die Masse der Erkenntniss, zweitens deren Wichtigkeit, d. i. Verhältniss zur Bestimmung *a*) des Menschen und *b*) des Bürgers, drittens deren Verbreitung durch alle Stände, viertens nach Maßgabe ihres Berufs; und also wäre der Grad der Volksaufklärung nach einem wenigstens vierfach zusammengesetzten Verhältnisse zu bestimmen, dessen Glieder zum Theil selbst wiederum aus einfachern Verhältnissgliedern zusammengesetzt sind.

Menschenaufklärung kann mit Bürgeraufklärung in Streit kommen. Gewisse Wahrheiten, die dem Menschen, als Mensch nützlich sind, können ihm als Bürger zuweilen schaden. Hier ist folgendes in Erwägung zu ziehen. Die Collision kann entstehen zwischen erstens wesentlichen, oder zweitens zufälligen Bestimmungen des Menschen, mit drittens wesentlichen, oder viertens mit außerwesentlichen, zufälligen Bestimmungen des Bürgers.

Ohne die wesentlichen Bestimmungen des Menschen sinkt der Mensch zum Vieh herab, ohne die außerwesentlichen ist er kein so gutes herrliches Geschöpf. Ohne die wesentlichen Bestimmungen des Menschen als Bürger hört die Staatsverfassung auf zu sein, ohne die außerwesentlichen bleibt sie in einigen Nebenverhältnissen nicht mehr dieselbe.

Unglückselig ist der Staat, der sich gestehen muss, dass in ihm die wesentliche Bestimmung des Menschen mit der wesentlichen des Bürgers

nicht harmoniren, dass die Aufklärung, die der Menschheit unentbehrlich ist, sich nicht über alle Stände des Reichs ausbreiten könne, ohne dass die Verfassung in Gefahr sei, zu Grunde zu gehen. Hier lege die Philosophie die Hand auf den Mund! Die Nothwendigkeit mag hier Gesetze vorschreiben, oder vielmehr die Fesseln schmieden, die der Menschheit anzulegen sind, um sie niederzubeugen, und beständig unterm Drucke zu halten.

Aber wenn die aufserwesentlichen Bestimmungen des Menschen mit den wesentlichen oder aufserwesentlichen des Bürgers in Streit kommen, so müssen Regeln festgesetzt werden, nach welchen Ausnahmen geschehen und die Collisionsfälle entschieden werden sollen.

Wenn die wesentlichen Bestimmungen des Menschen unglückliche weise mit seinen aufserwesentlichen Bestimmungen selbst in Gegenstreit gebracht worden sind, wenn man gewisse nützliche und den Menschen zierende Wahrheiten nicht verbreiten darf, ohne die ihm nun einmal beiwohnenden Grundsätze der Religion und Sittlichkeit niederzureifsen, so wird der tugendliebende Aufklärer mit Vorsicht und Behutsamkeit verfahren, und lieber das Vorurtheil dulden, als die mit ihm so fest verschlungene Wahrheit zugleich mit vertreiben. Freilich ist diese Maxime von jeher Schutzwehr der Heuchelei geworden, und wir haben ihr so manche Jahrhunderte von Barbarei und Aberglauben zu verdanken. So oft man das Verbrechen greifen wollte, rettete es sich in's Heiligthum. Allein dem ungeachtet wird der Menschenfreund in den aufgeklärtesten Zeiten selbst noch immer auf diese Betrachtung Rücksicht nehmen müssen. Schwer, aber nicht unmöglich ist es, die Grenzlinie zu finden, die auch hier Gebrauch von Missbrauch scheidet. —

Je edler ein Ding in seiner Vollkommenheit, sagt ein hebräischer Schriftsteller, desto grässlicher in seiner Verwesung. Ein verfaultes Holz ist so scheufslich nicht, als eine verweste Blume, diese nicht so ekelhaft, als ein verfaultes Thier, und dieses so grässlich nicht als der Mensch in seiner Verwesung. So auch mit Cultur und Aufklärung. Je edler in ihrer Blüthe, desto abscheulicher in ihrer Verwesung und Verderbtheit.

Missbrauch der Aufklärung schwächt das moralische Gefühl, führt zu Hartsinn, Egoismus, Irreligion und Anarchie. Missbrauch der Cultur erzeugt Ueppigkeit, Gleifsnerei, Weichlichkeit, Aberglauben und Sklaverei.

Wo Aufklärung und Cultur mit gleichen Schritten fortgehen, da

sind sie sich einander die besten Verwahrungsmittel wider die Corruption. Ihre Art zu verderben ist sich einander schnurstracks entgegengesetzt.

Die Bildung einer Nation, welche nach obiger Worterklärung aus Cultur und Aufklärung zusammengesetzt ist, wird also weit weniger der Corruption unterworfen sein.

Eine gebildete Nation kennt in sich keine andere Gefahr, als das Uebermafs ihrer Nationalglückseligkeit, welches, wie die vollkommenste Gesundheit des menschlichen Körpers, schon an und für sich eine Krankheit genannt werden kann. Eine Nation, die durch die Bildung auf den höchsten Gipfel der Nationalglückseligkeit gekommen, ist eben dadurch in Gefahr zu stürzen, weil sie nicht höher steigen kann. — Jedoch dieses führt zu weit ab von der vorliegenden Frage!

Ueber das sittlich und physisch Gute.

Brief an den Herrn Professor Schwab[1] in Stuttgart.

Berlin, den 18. Juni 1784.

Die philosophische Frage, die Sie mir in Ihrer Zuschrift vom 2. April vorzulegen die Güte gehabt, ist zwar zum Theil von Ihnen selbst hinlänglich beantwortet worden, hat aber dennoch folgende Gedanken bei mir veranlasst.

Wenn wir das Moralischgute vom Physischguten unterscheiden, so sehen wir wohl hauptsächlich auf die hervorbringende Ursache des Guten

[1] Johann Christoph Schwab (Vater des Dichters Gustav Schwab), geboren zu Ilsfeld am 10. December 1743, war seit 1778 Professor an der Carlsschule zu Stuttgart und starb am 15. April 1821 als Mitglied des württembergischen Oberstudienraths. Schwab hat sich durch eine Reihe von Schriften religionsphilosophischen und ethischen Inhalts als Anhänger der Leibniz-Wolf'schen Philosophie bewährt, wie er auch später gegen die Herrschaft des Kant'schen Kriticismus, wiewohl nur mild polemisch, auftrat. Verdient gemacht hat er sich durch Uebersetzung französischer Schriften in's Deutsche, sowie deutscher in's Französische, wodurch er zur gegenseitigen Verständigung der deutschen und französischen Aufklärung auf philosophischem Gebiete nicht wenig beitrug. Auch mit Schwab stand Mendelssohn in Briefwechsel.

oder der Realität. Ist diese zugleich die Endursache desselben, so wird es sittlich, ist sie aber von dieser unterschieden, so wird das Gute physisch zu nennen sein. Blofs Handlungen aus guten Absichten sind moralisch gut, denn die Endursachen, oder der Endzweck, um des willen sie geschehen, sind als Beweggründe und Triebe zugleich die hervorbringenden Ursachen dieser Handlungen. Alle übrigen Güter sowohl des Geistes als des Körpers machen das Physischgute aus, in so weit sie nicht in freiwilligen Kraftäufserungen, nicht in Vollkommenheiten der Begehrungsvermögen, sondern anderer Kräfte und Fähigkeiten unsers Körpers oder unserer Seele bestehen.

Bona corporis et bona mentis machen also eine ganz andere Abtheilung als *bona moralia et physica*. Das *bonum morale* ist blofs ein *bonum mentis* und findet blofs bei der Aufserung der Willkür oder der Freiheit statt: das Physischgute aber kann sowohl den Geist als den Leib angehen.

Die Hypothesen, nach welchen man die Verbindung zwischen Seele und Körper zu erklären sucht, haben also, wie mich dünkt, auf die Beantwortung Ihrer Frage nicht den mindesten Einfluss. Ferner: alles Moralischgute hat Physischgutes zur Wirkung und Absicht. Denn das, was durch die Handlung zur Wirklichkeit kommt, ist ihre Wirkung (*effectus*), und ist in so weit der Handlung entgegen gesetzt. Nun kann blofs die Handlung, als Handlung, sittlich gut sein, daher die Folge derselben, als Wirkung betrachtet, nicht mehr sittlich gut sein, sondern zum Physischguten gehören muss.

Ich kann zwar durch meine sittlich guten Handlungen mehrere Handlungen von dieser Art veranlassen, und also auch die Beförderung des Sittlichguten die Endabsicht meiner freien Entschliefsungen sein lassen. Allein das Sittlichgute, das ich auf diese Weise befördere, ist alsdann in verschiedener Rücksicht zu betrachten. In so weit es von mir veranlasst oder befördert worden, ist es nicht Handlung, sondern Folge und Wirkung der Handlung und also physischgut; in so weit es aber in dem Subjecte, dem es zukommt, wieder zur freiwilligen Handlung wird, erlangt es abermals den Namen des Sittlichguten.

Das höchste Moralischgute wird also die gröfste Summe des Physischguten zur Folge und zugleich zur Absicht haben.

Indessen kann doch, wie Sie gar wohl erinnern, zufälliger weise aus Sittlichgutem auch physisches Uebel entspringen, und die Frage ist,

in wie weit auch dieses in der Berechnung mit in Anschlag gekommen? Hierauf würde ich ungefähr folgendermafsen antworten:

Das Uebel, das aus dem Sittlichguten folgt, ist entweder vermeidlich oder unvermeidlich. Das Unvermeidliche ist entweder erstens an und für sich unvermeidlich, wie das metaphysische Uebel in der Schöpfung. Dieses kann der freien Ursache weder zugerechnet noch zugeschrieben werden, oder es ist zweitens unvermeidlich *secundum quid*, in so weit durch die Zulassung desselben ein gröfseres Uebel vermieden wird. Von dieser Art sind alle physischen und moralischen Uebel in der Schöpfung, die dem Schöpfer blofs als Zulassungen nicht als Wirkungen zugeschrieben werden. Sie sind im Grunde blofse Scheinübel und vermindern auf keine Weise den sittlichen Werth der freien Handlung.[1]

Ist aber das physische Uebel von Seiten des Objects in allem Betrachte vermeidlich, so kann es dem hervorbringendem Subjecte noch unvermeidlich sein. In diesem Falle ist es eine Wirkung seiner physischen oder seiner metaphysischen Einschränkung und kann ihm zwar als Ursache zugeschrieben aber nicht sittlich zugerechnet werden. Ist es aber auch ihm vermeidlich gewesen, so ist es entweder *per dolum* oder *per culpam* nicht wirklich vermieden worden. In beiden Fällen wird ihm die schlimme Folge sittlich zugerechnet, und sie vermindert den moralischen Werth seiner freiwilligen Handlung.

Ein Beispiel wird diese Unterscheidungen erläutern:

Es wird mir ein junger Mensch zur Erziehung anvertraut. Dass ich ihm nicht Engelsfähigkeiten beibringe, ist an und für sich mir weder zuzuschreiben, noch zuzurechnen. Wenn es auch von meiner Seite möglich gewesen wäre, so stünde mir doch von seiten des Objects seine metaphysische Einschränkung entgegen. Dass ich manche seiner natürlichen Anlagen nicht so ausgebildet, als sie es hätte sein können, kann zu seinem besten geschehen sein, um wichtigern Anlagen, welche mehr Einfluss auf seine Glückseligkeit haben konnten, desto mehr Raum und Kraft zu lassen. Die Mängel dieser Art also, die zurück geblieben, sind blofs von mir zugelassen, aber weder veranlasst noch hervorgebracht worden. Wenn aber in seiner Erziehung Fehler begangen wor-

[1] Hier fufst Mendelssohn ganz auf den Voraussetzungen der „*Theodicee*" von Leibniz

den, die von seiten des Zöglings zu vermeiden gewesen wären, so wären sie entweder mir wegen meiner Eingeschränktheit unvermeidlich, und in so weit mir zwar als Ursache zuzuschreiben, aber nicht als freiwillige Ursache zuzurechnen. Sie vermindern also nicht den moralischen Werth meiner Bemühungen um die Erziehung. Sind aber diese Unvollkommenheiten auch mir vermeidlich gewesen, so habe ich sie entweder aus mir überwindlicher Unfähigkeit oder geflissentlich zu vermeiden unterlassen.

Beide werden mir als Ursachen zugeschrieben und als freiwillige Ursachen zugerechnet; beide vermindern also den moralischen Werth meiner Handlung, jenes als Schuld *culpa*, dieses als Bosheit *dolus*. Ich füge nur noch folgende Anmerkung hinzu. In dem Beispiele, das Sie selbst anführen, würde nach meinen Begriffen zu weit getriebenes Nachdenken sowohl der Seele als dem Körper zum Schaden gereichen, Ueberspannung in jener sowohl als in dieser verursachen, und die Harmonie der Seelenverrichtungen sowohl als die Gesundheit des Leibes zerstören. Beides würde zu dem physischen Uebel zu rechnen sein, aber im Grunde eine sittlich unvollkommene Handlung zur hervorbringenden Ursache haben, die, wie oben angeführt, an gewissen Fällen auch *imputabel* sein kann.

Giebt es natürliche Anlagen zum Laster?

Die Fähigkeiten der Menschen sind entweder angeboren oder erworben, natürlich oder künstlich. Man ist sehr oft in Gefahr, diese verschiedenen Eintheilungen mit einander zu verwechseln. Gesetzt, die Amme des Marc Aurel hätte ihr Kind, gleich nach der Geburt, dem Prinzen untergeschoben; das Bürgerkind würde also dieselbe Erziehung genossen haben, die jetzt Marc Aurel gehabt: dieselbe in aller Betrachtung, physisch sowohl als moralisch dieselbe. Und gleichwohl gesteht man, dass er nicht vollkommen derselbe Kaiser geworden sein würde: besser oder schlechter, genug, er würde zwar dem wahren ähnlich, aber nicht vollkommen derselbe geworden sein.

In so weit die Fähigkeiten erworben sind, mussten sie bei beiden gleich sein, denn dieselben Ursachen haben dieselben Wirkungen; in so weit sie aber angeboren sind, konnten sie einige Verschiedenheiten

haben, mussten sie sich unähnlich sein. Es kann also die Frage entstehen: ob der untergeschobene Marc Aurel auch würde ein tugendhafter Mann geworden sein, oder ob er eine angeborene Anlage gehabt haben konnte, vermöge welcher er, der Erziehung ungeachtet, dennoch ein Cajus Caligula, oder so was schändliches hätte werden können!

Das Erworbene selbst aber kann natürlich oder künstlich erworben sein. — Ein Product ist dem Boden natürlich, wenn es ohne Zuthun des Menschen hervorkommt; wozu aber menschlicher Fleifs und Anbau gehört, das heifst künstlich, ist ein Product des Kunstfleifses. Wenn vom Menschen selbst die Rede ist, so ist ihm jede Fertigkeit natürlich, die er ohne vorsätzliche Uebung und Erlernung erwirbt, die er *tanquam aliud agendo* erlangt und besitzt, ohne vorsätzlich darauf bedacht gewesen zu sein. In so weit aber zweckmäfsige Anstalten, Uebung und Erlernung mit Vorsatz, in der Absicht vorgenommen werden müssen, um diesen oder jenen Grad der Fertigkeit zur Wirklichkeit zu bringen, in so weit wird die Fertigkeit künstlich genannt. Je mehr vorsätzliche Uebungen zu einer gewissen Fertigkeit gehören, je zweck- und regelmäfsiger diese Uebungen angestellt werden müssen, desto künstlicher ist sie, je weniger, desto natürlicher.

Ob es Naturalisten in der Tugend gebe, das heifst, ob man ohne vorsätzliches Studium der Tugend, ohne vorsätzliche, nach Vorschrift und Regeln eingerichtete, Erlernung und Uebung ein tugendhafter Mann werden könne? ist wohl die Frage nicht. Wohl aber lässt sich untersuchen, ob die Tugend erlernt werden könne? und wenn dieses ist, ob sie mit einer Wissenschaft, oder mit einer Kunst zu vergleichen? Mit andern Worten: wie viel ist in Absicht der Sittlichkeit auf Rechnung der Erkenntnisskräfte zu setzen, und wenn diese nicht alles können, was trägt aufser denselben noch dazu bei, dass man sich bemühe, Fertigkeit in der Tugend zu erlangen?

Dass der Verstand allein nicht hinreiche, beweisen die auffallenden Beispiele heroischer Bösewichter, die mit Engelsverstande teuflische Neigungen verbanden. Was stand ihren Erkenntnisskräften im Wege, dass sie sich mehr im Laster als in der Tugend übten?

Gleichwohl waren diese heroischen Bösewichter am Ende doch Thoren; dumme Köpfe zwar nicht, aber doch elende Unkluge, die sich selbst in's Verderben stürzten. Sie suchten Glückseligkeit, erkannten sie

auch wohl theoretisch, und handelten praktisch, als wenn sie sie nicht suchten oder nicht kennten. Sie hatten also Einsicht, und hatten keine. Wie ist dieses Räthsel aufzulösen?

Wenn Verstandesschwäche bei heftigen Begierden die Anlage zum Laster ausmachen sollte, so müsste ein grofser Verstand nebst schwacher Begierde Anlage zur Tugend sein, und gleichwohl ist keine grofse Tugend ohne starke Begierde.

Etwas näher kommt man dem Ziele, wenn man die Anlage zum Laster in das Uebermafs der Begierde über den Verstand setzt. Mangel des Verhältnisses zwischen Einsicht und Begierde bringt bei Uebermafs der Einsicht stoischen Kaltsinn, bei Uebermafs der Begierde Lasterhaftigkeit hervor.

Indessen scheinen doch auch die psychologischen Eintheilungen der Seelenkräfte überhaupt noch nicht hinreichend, diese moralische Erscheinung zu erklären. Das Wort Verstand ist zu allgemein. Es giebt der Arten des Verstandes mancherlei, wovon einer diese, ein anderer eine andere Art besitzen kann; so wie es eine andere Einbildungskraft für den Dichter, eine andere für den Maler, Bildhauer und Baumeister geben muss. Der gutmüthige Dummkopf muss eine Art von Einsicht besitzen, die dem verschlagensten Schurken fehlt. Jener erkennt, dass der Mensch nicht glückselig sein kann, ohne Glückseligkeit zu befördern. Er weifs vielleicht nicht, wie er es anfangen muss, anderer Glückseligkeiten zu befördern, und wählt vielleicht die unschicklichsten Mittel. Indessen empfindet er doch, dass der Mensch nicht geniefsen könne, wenn andere leiden, ja dass er selbst geniefse, je mehr er geniefsen lässt. Kann Cesare Borgia mit aller seiner teuflischen Klugheit diese Einsicht, diese sittliche Art von Verstand gehabt haben? — Gebet dem Musikus alle Einbildungskraft des Dichters, und er wird ein mittelmäfsiger Tonkünstler bleiben, wenn er nicht die Art von Einbildungskraft besitzt, welche seinem Gegenstande und dem Bedürfnisse seiner Kunst angemessen ist. Der Name Einbildungskraft ist allgemein, aber jeder Virtuose bedarf der seinigen. — So auch mit der Erkenntniss.

Der Sprachgebrauch unterscheidet Verstand und Herz, Klugheit und Gutmüthigkeit. Die Philosophie kann zwar mehr Scharfsinn haben, aber selten hat sie mehr Witz, als der gemeine Sprachgebrauch. Sie sollte das nicht wieder durch einander werfen, was jener auseinander

gesetzt hat. Läuft gleich am Ende alles auf Erkenntniss hinaus, wie sich der Determinist gestehen muss, so ist doch nicht alle Erkenntniss von einerlei Art und Beschaffenheit. Zu jeder sittlichen Handlung gehört zweierlei: Erkenntniss des Endzwecks, und Erkenntniss der Mittel. Jene ist Wohlwollen, und, wenn sie nicht deutlich erkannt, sondern blofs empfunden wird, gutes Herz, diese heifst Klugheit. Beides zusammen ist Weisheit. Der Weise verbindet Klugheit mit Wohlwollen. Er hat den festen Vorsatz, so viel Glückseligkeit zu wirken, als er wirken kann, und weifs die Mittel zu wählen, wie solches zu erhalten. Ich würde mich aber wohl hüten, der gutmüthigen Einfalt alle Tugend abzusprechen. Selbst wenn sie aus guter Meinung schadet, hat sie gröfseres Verdienst, als der nützliche Bösewicht. Man erlaube mir diese Gedanken zu verfolgen, ob sie gleich nicht unmittelbar zu der vorliegenden Frage gehören.

Unsere eigene Glückseligkeit ist das letzte Ziel aller unserer Wünsche. Wir erhalten sie zum Theil unmittelbar, indem wir unsere eigene körperliche und geistige Vollkommenheit zu vermehren suchen; zum Theil mittelbar, indem wir Glückseligkeit befördern, andere vollkommen glückselig machen, und uns dadurch glücklich fühlen. Wir selbst sind entweder Zweck und Gegenstand zugleich, — oder wir sind blofs Endzweck, der Gegenstand aber ist ein Wesen aufser uns, dessen Glückseligkeit uns interessirt. Jenes giebt uns die Selbstliebe, dieses die Liebe zu andern ein. Ohne Selbstliebe kann Liebe zu andern nicht bestehen, denn sie wäre Gegenstand ohne Endzweck; ohne Liebe zu andern kann der Selbstliebe keine Genüge geschehen, denn sie erfordert unumgänglich auch Gegenstände aufser uns.

In Absicht auf Selbstliebe fällt Klugheit und Weisheit zusammen, ist Thor und Schurke nicht zu unterscheiden. Den guten Willen, unser Wohl zu befördern, haben wir alle, müssen wir haben, und wir irren blofs in der Wahl der besten Mittel. Wie geht dieses zu? — Mich dünkt, auf folgende Weise.

Wir sündigen wider die Selbstliebe, oder übertreten die Pflichten gegen uns selbst, mehrentheils durch eine Art von Rechnungsfehler. Das Gegenwärtige wirkt heftig; der Wollüstige opfert ihm das Zukünftige auf, und wird es sicher bereuen, wenn das Gegenwärtige vergangen sein und die Zukunft herannahen wird. — Auf eine ähnliche Weise erhält

das Sinnliche vor dem Uebersinnlichen den Vorzug. Der Eindruck des Sinnlichen ist heftig, so lange das Bedürfniss nicht befriedigt ist. Der Grobsinnliche folgt ihm wider Besserwissen, und vernachlässigt die Vollkommenheiten des Geistes. — Der Filzige macht falsche Rechnung. Seine Einbildungskraft stellt ihm seine Bedürfnisse gröfser, und seine Kräfte geringer vor, als sie sind, und er glaubt in jeder Ausgabe seinen künftigen Mangel voraus zu sehen. Alle diese Rechnungsfehler schreibe man, wem man will, einer gewissen Schwäche des Verstandes zu; aber sicherlich ist es nur ein gewisser Verstand, eine gewisse Art desselben, die diesen Elenden fehlt.

Die Tugenden der Selbstliebe bestehen hauptsächlich in der Fertigkeit, den Eindruck des Gegenwärtigen, des Sinnlichen, nach Vorschrift der Vernunft zu schwächen, und den Eindruck des Abwesenden, des Uebersinnlichen zu verstärken, damit der Zauber verschwinde, und die Vernunft nicht verhindert werde, das Gegenwärtige mit dem Abwesenden, das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen in Vergleichung zu bringen und gegen einander zu berechnen. Die Gewalt über die Empfindung, und das Vermögen, ihren Eindruck durch die Vernunft zu schwächen — ist Stoicismus. Die Fertigkeit, das Abwesende mit der Lebhaftigkeit des Gegenwärtigen, das Uebersinnliche mit der Lebhaftigkeit des Sinnlichen zu empfinden — Enthusiasmus. Man sieht hieraus, warum auch zu den Tugenden der Selbstliebe ein gewisser Grad des Enthusiasmus gehört, damit auf der andern Seite der Stoicismus nicht übertrieben werde.

Die geselligen Tugenden gründen sich auf ähnliche Fertigkeit: die kalte Vernunft des stoischen Weltweisen mit dem Feuer des Enthusiasten zu begeistern, und das Entfernte mit dem Nahen, das Mittelbare mit dem Unmittelbaren in Vergleichung zu bringen, und gehörig zu berechnen. Der geringste Grad derselben ist die Liebe zu den Nachkommen, zu den Seinigen überhaupt, die der Mensch als sein erweitertes Ich betrachtet, und die Bereitwilligkeit, dieser Liebe zu Zeiten den Eigennutz selbst aufzuopfern. Die Thiere besitzen einen Theil derselben durch eine Art von Naturtrieb, dem wir so lange diesen Namen geben, bis wir ihn besser begreifen gelernt, und der gemeinste, gedankenloseste Mensch ist derselben fähig. Ja sie ist sehr oft die Quelle der gröfsten Verbrechen geworden.

So wie es ein niedriges Laster ist, in Collisionsfällen sein eingeschränktes Ich über alles zu setzen, und die grobe Eigensucht allezeit der Liebe zu den Seinigen vorzuziehen, so kann auch die Vorliebe zu den Seinigen vor der Gerechtigkeit, vor der Liebe zu dem Vaterlande, und diese hinwiederum vor der allgemeinen Menschenliebe einen ungerechten Vorzug erhalten, und die Fertigkeit, diesen Vorzug einzuräumen, zum Laster werden. Selten werden grobe Verbrechen begangen, um blofse eigensüchtige Bedürfnisse zu befriedigen, dem Triebe zur sinnlichen Wollust allein Genüge zu leisten. Mehrentheils ist es Liebe zu den Seinigen, welche die Stimme der Menschlichkeit überschreit, und den Menschen zum Betrüger, Dieb und Strafsenräuber macht. So spricht zuweilen Ehrsucht lauter, als Vaterland und Menschheit; ja zuweilen ist es Liebe zum Vaterlande selbst, welche alle Hinsicht auf Gerechtigkeit und Menschenliebe aus den Augen rückt. Abermals eine Art von Rechnungsfehler, welche man Verstandesschwäche nennen mag, die aber mit vieler Klugheit, mit vielem Verstande von einer gewissen Art sehr wohl bestehen kann, daher ist auch hier das Gegenmittel nichts anderes als Stoicismus und Enthusiasmus: Stoicismus, oder die Gewalt über die nähern Verhältnisse, das Vermögen, ihren Eindruck herabzustimmen, und ihm nicht mehr Interesse einzuräumen, als ihm nach Vorschrift der Vernunft und der Wahrheit zukommt; und Enthusiasmus, oder das Vermögen den entfernten Verhältnissen des sittlichen Lebens Nachdruck und Stärke zu geben, die Stimme des Vaterlandes und der Gesetze, wie Sokrates, zu hören, wenn Liebe zum Leben, Bitten der Freunde und Thränen der Seinigen die Sinne benehmen; die Stimme der strengsten Gerechtigkeit, wie Regulus, zu hören, wenn die Stimme der Kinder, Verwandten, Freunde und des gesammten Vaterlandes sich mit der Liebe zum Leben vereinigen, und so laut für die Erhaltung sprechen. Aus eben den Ursachen wird der Weise gerecht, ja zuweilen unerbittlich strenge sein, wo der gemeine gutmüthige Mensch mitleidig sein wird, ja wo ein sonst nichtswürdiger Mensch vielleicht sich leichter bewegen lassen wird. Jener liebt nicht nur, was er sieht, wird nicht nur vom Nahen, Gegenwärtigen, Sinnlichen gerührt, er umfasst in seiner Liebe die spätesten Nachkommen, so wie diejenigen, die wir auf den Armen tragen, die entferntesten Mitbürger, sowie die Anwesenden, die Menschen in den entferntesten Weltgegenden und Zeiten, so wie

seine Nachbarn und Bekannten: sieht mit den Augen des Geistes, und theilt mit weiser Mäfsigung jedem Verhältnisse des geselligen Lebens so viel Interesse, so viel Antheil an seiner Liebe zu, als ihm in der Uebereinstimmung zum Ganzen zukommt.

Mit einem Worte: das Vermögen, Empfindungen in Vernunftschlüsse aufzulösen und Begriffe der Vernunft zu versinnlichen, — dieses ist, meines Erachtens, das grofse Geheimniss, das derjenige benutzen muss, der zu der Höhe heroischer Tugenden zu gelangen die Ehrbegierde hat.

Alles dieses kann man, wenn man sich mit allgemeinen Begriffen begnügt, auf Rechnung der Erkenntniss setzen und sagen: Tugend und Laster laufen am Ende auf lebendige, thätige und wirksame Erkenntniss des Guten und Bösen hinaus: aber sicherlich es ist eine Art von Erkenntniss, die man mit und ohne merkliche Klugheit im gemeinen Leben, mit und ohne grofsen Verstand in Wissenschaften und Künsten besitzen kann. Ja, wer die Eingeschränktheit der menschlichen Kräfte in Erwägung zieht, wird sie sicherlich eher ohne, als mit einem aufserordentlichen Talente von irgend einer andern Art zugleich erwarten.

Vielleicht hat es nicht wenig zur Hervorbringung heroischer Tugenden beigetragen, dass die Verfassungen der Alten beides so sehr begünstigten, den Stoicismus von der einen, und den Enthusiasmus von der andern Seite. In ihren Schulen und öffentlichen Lehren herrschte gröfstentheils der Stoicismus, und ihre schönen Künste versinnlichten die übersinnlichen Gegenstände, brachten abstracte allgemeine Begriffe zur unmittelbaren Darstellung, beflügelten die Einbildungskraft, und beförderten den Enthusiasmus für Freundschaft, Nachruhm, Vaterland, die hohe Empfindung für das, was man ohne Begeisterung blofs in Worten denken kann.

Berlin, den 15. August 1785.

Moses Mendelssohn.

Ueber den Selbstmord.

(Brief an Resewitz.[1]

Verehrtester Freund!

Ihre Freunde, sagen Sie, reden Ihnen nach, Sie wären zu schreibsüchtig. Wenn dieses mehr als ein Scherz ist, so müssen Ihre Freunde selten solche Briefe von Ihnen bekommen haben, als derjenige ist, den ich jetzt beantworten will. Ich sage: beantworten; denn ob ich die Gründe widerlegen werde, die darin enthalten sind, muss ich Ihrem Urtheile überlassen. So viel ist gewiss, in der Schreibsucht bestehe ich meinen Mann, und wenn Ihnen meine Geschwätzigkeit damals beschwerlich gewesen ist,

[1] Dieser von Nicolai in der *Neuen Berliner Monatsschrift* Bd 24 (1810) mitgetheilte Brief Mendelssohn's an Resewitz datirt schon vom 1 Mai 1756 und hat wesentlich die Frage nach der ethischen Berechtigung des Selbstmords zum Inhalte, ein damals vielfach ventilirtes Thema, das auch Mendelssohn später im *Phädon* eingehender behandelte. Friedrich Gabriel Resewitz nimmt unter den theologischen Rationalisten und humanen Aufklärern des 18 Jahrhunderts eine hervorragende Stelle ein. Als einer der Hauptmitarbeiter der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* beschränkt er sich nicht blofs auf rationalistische Kritik der theologischen und religiosen Literatur, sondern greift auch über in das Gebiet der Ethik und insbesondere der Pädagogik, hier wie dort bestrebt, die Principien philosophischer Aufklarung zur Geltung zu bringen. Von seinen eigenen schriftstellerischen Leistungen sind Abhandlungen religionsphilosophischen, ethischen und padagogischen Inhalts zu erwähnen, welche in der Sammlung seiner vermischten Schriften: *Gedanken, Vorschläge und Wünsche zur Verbesserung der öffentlichen Erziehung* (5 Bde Berlin 1785—87) mit enthalten sind. Als einer der besten Kanzelredner unter den rationalistischen Theologen des 18 Jahrhunderts hat er aus der langen Zeit seiner praktischen theologischen Wirksamkeit (geboren zu Berlin 1725 war er evangelischer Prediger zu Quedlinburg, und seit 1767 zu Kopenhagen, später preufsischer Consistorialrath, und seit 1774 bis zu seinem am 30 October 1806 erfolgten Tode Generalsuperintendent des Herzogthums Magdeburg) eine Reihe von Predigtsammlungen herausgegeben, die, in schwungvoller und edler Sprache gehalten, ernste Religiosität mit wahrhaft freier, humaner Weltanschauung verbinden. Von seinen sonstigen literarischen Arbeiten mögen hier noch seine Uebersetzung von Hume's „*Versuch über den Verstand*" (Leipzig 1759), ferner manche Schriften englischer und französischer Theologen, genannt sein. Mit Mendelssohn stand Resewitz auf freundschaftlichem Fufse und in regem Briefwechsel.

als wir uns vornahmen, Ihren langweiligen Gast durch die Metaphysik zu vertreiben, so möchte es Ihnen bald leid sein, dass Sie meine Feder in Gang gebracht haben. Wir wollen sehen, ob sie, oder das verdriefsliche Fieber, Ihre Geduld mehr auf die Probe stellen wird.

Ich kann unmöglich an einen Beweis wider den Selbstmord denken, ohne das wehmüthige Andenken jenes rechtschaffenen Freundes in meinem Gemüthe zu erneuern, der mir seine Einwürfe dawider am ersten mitgetheilt hat. Er geniefst nun den Lohn seiner Tugend in jener herrlichen Welt, wo er die Wahrheit in einem ungleich hellern Glanze schaut, und sieht vielleicht von seiner Höhe mit einem stillen Vergnügen auf uns herab, wie ein Kämpfer, der den Preis errang und jetzt zwei Jünglinge im Thale sich üben sieht. Ich werde den Abschied nie vergessen, den er bei seinem letzten Hiersein von mir nahm, nachdem wir uns bei unserm Herrn Mᶜᴇʜʟᴇʀ zum erstenmal gesehen und geliebt hatten. „Leben Sie wohl," sagte er zu mir, als er unter den Linden von mir ging, „wir wollen uns lieben, aber nicht, wie sich die Weltlichen lieben!" — Da er nunmehr die Ewigkeit angetreten hat, so erkennt er mit der lebhaftesten Ueberzeugung, wie ungereimt jene Hypothese sei, die wir bei unserer Streitsache voraussetzen müssen. Wer in einer Gesellschaft von lauter Seligen lebt, der darf an den unmöglichen Fall nicht einmal denken, dass die Seele sterblich sei. Nur uns geziemt es, aus Menschenliebe öfter von dem Wege der Wahrheit abzuweichen, um Irrende in die Heerstrafse einzulenken, und diefs thun wir, wenn wir nach der Hypothese der Ungläubigen streiten.

Sie beklagen sich gleich im Eingange Ihrer Widerlegung über das Verfahren der Weltweisen, die das blofse Wesen eines eingeschränkten Geistes zum Grunde legen, und aus dieser nackten Abstraction Folgen ziehen, die sie dem Menschen zur Ausübung vorlegen zu können glauben. Ihre Vorschriften, sagen Sie, sollten zwar von blofs vernünftigen Wesen, von Bürgern der Geisterwelt, nach aller Strenge ausgeführt werden; aber warum verdammen sie den Menschen, der sich nie ohne aufserwesentliche Umstände, ohne körperliche Zufälligkeiten befindet, in dem jederzeit Sinne und Affecte in Bewegung sind? warum verdammen sie dieses schwache Geschöpf, fragen Sie, wenn es seinen Lebenswandel nicht nach den Vorschriften einer abstracten Vernunft einrichten kann? Weit billiger scheint Ihnen die menschenfreundliche Nachsicht der bürgerlichen Rich-

ter, welche den Menschen nach den Schwachheiten beurtheilen, die von seiner Menschheit unzertrennlich sind, und ihren Untergebenen oft solche Vergehen verzeihen, die ein strenger Weltweiser auf das schärfste geahndet haben würde.

Ich will mich bei dieser allgemeinen Anklage wider alle systematischen Sittenlehren ein wenig aufhalten, bevor ich zu der Anwendung komme, die Sie davon auf meinen Beweis machen.

Philosophen und bürgerliche Richter haben sich einerlei Absicht zum Ziele gesetzt: nur in den Mitteln, deren sie sich zu dieser Absicht bedienen, weichen sie von einander ab. Sie haben sich einerlei Absicht zum Ziele gesetzt: sie wollen Blödsinnige, denen es sowohl an Einsicht als an Geschmack fehlt, die innere Schönheit der rechtschaffenen Handlungen wahrzunehmen, zu ihrer Pflicht anhalten, und das moralisch Gute auf Erden befördern. Nun kann dieses auf zweierlei Art geschehen. Man verändert entweder die Beschaffenheit der Handlungen, indem man gewisse, willkürlich angenehme oder unangenehme Empfindungen mit ihnen verbindet, und dadurch dem innerlichen Werthe oder Unwerthe der Handlungen ein gröfseres Gewicht giebt, oder man lässt die Natur der Handlungen wie sie ist, und verändert die Vorstellung, die sich derjenige von ihnen macht, der sie ausüben oder unterlassen soll. Jenes thut der Richter, und die sinnlichen Schmerzen, die durch willkürliche Satzungen mit gewissen Handlungen verbunden werden (haben Sie immer Geduld mit meinen metaphysischen Distinctionen!), werden bürgerliche Strafen genannt. Man sieht also, dass diese Art, die Menschen zu ihren Pflichten anzuhalten, für sich betrachtet, die Anzahl der Uebel in der Natur vermehrt; allein sie ist löblich, sie ist unentbehrlich, weil sich der gröfste Haufen der Menschen von keiner vernünftigen Vorstellung lenken lässt, und nothwendig durch gewaltsame Mittel angetrieben werden muss. Wo der Begriff, den man sich von der Beschaffenheit der Handlung macht, nicht verbessert werden kann, da muss die Sittlichkeit der Handlung selbst thätiger gemacht werden.

Wird also eine jede Abweichung von dem Gesetze der Natur zu bestrafen sein? Keineswegs! nur solche, die durch kleinere physische Uebel zu hintertreiben sind. Die Summe des wirklichen Guten muss durch die willkürlichen Strafen vermehrt werden, und wer aufser diesem Falle die Menschen mit seiner Strafgerechtigkeit plagt, der muss an dem

physischen Uebel einen wilden Gefallen finden. Wollten wir diesen einen Weltweisen nennen?

Wo wird also der Fall hingehören, wenn unsere Leidenschaft z. B. durch einen gerechten Schmerz in Flammen gesetzt wird? Nothwendig zu der Zahl derjenigen Abweichungen und Sünden wider die Gesetze der Natur, wovon der gröfste Haufen der Menschen nicht anders als durch gröfsere physische Uebel abzuhalten ist. Jene reichen also über die Grenzen der Strafgerechtigkeit hinaus, und es ist nicht ein blofser mitleidiger Trieb, es ist ein Vernunftschluss, der die bürgerlichen Richter abhält, solche Schwachheiten mit Strafe zu belegen.

Sollte aber die innere Sittlichkeit da aufhören, wo die bürgerliche Strafgerechtigkeit aufhört? Ist eine Handlung, wozu uns ein gerechter Schmerz *justus dolor* antreibt, desswegen anständig? ist sie tugendhaft? ist sie richtig? Oder ist sie desswegen rechtschaffen, weil sie nicht zu bestrafen ist? Keineswegs! Das Gebiet der innern Sittlichkeit ist unumschränkt, es erstreckt sich auf alle unsere Handlungen ohne Ausnahme, auf die innern, auf die äufserlichen, auf die kleinern Handlungen, woraus andere zusammengesetzt sind, und sogar auf die entferntesten, die auf unsern gegenwärtigen Wandel nur den mindesten Einfluss haben, weil die kleinsten Umstände zu der völligen Rechtschaffenheit einer Handlung das ihrige beitragen. Ja ich will beweisen, dass ein Weltweiser, der die innere Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfange betrachtet, etwas mehr vorhat als eine blofse Speculation, wenn man ja alle Speculationen aus der Sittenlehre verbannen will.

Bei einer jeden moralisch bösen Handlung, die wir mit Vorsatz unterlassen, machen wir stillschweigend folgenden Vernunftschluss: „diese Handlung läuft wider das Gesetz der Natur, also will ich sie verabscheuen." Der theoretische Sittenlehrer macht die Handlungen namhaft, die mit den Gesetzen der Natur streiten, und er beweist nach aller Strenge, in welchem Falle eine Handlung richtig, anständig, erhaben und tugendhaft sei, ohne sich zu den menschlichen Schwachheiten herunterzulassen, ohne dem Sünder Beweggründe an die Hand zu geben, die nach seiner elenden Denkungsart zugeschnitten sind. Er beschäftigt sich mit der wahren Würde der menschlichen Natur, und seine Vorschriften müssen sowohl von dem bürgerlichen Richter, als von dem praktischen Sittenlehrer angenommen, ja sogar, wie ich erweisen werde, vorausgesetzt werden.

Indess sind seine abstracten Lehren in manchen Fällen zwar richtig, aber nicht wirksam, zwar erweisend, aber nicht thätig genug, die Menschen mit Beweggründen zu ihren Handlungen zu versehen. Wenn sich Sinn und Affecte wider unsere Vernunft zusammenrotten, wenn sie sich vereinigen, durch dunkle Empfindungen dem Laster einen Schein der Schönheit anzustreichen, so unterliegt die Speculation, die noch in unserm Gemüthe nicht rechte Wurzel geschlagen, die sich noch nicht, so zu sagen, unserm Blute einverleibt hat. Hier erscheint der bürgerliche Richter und der praktische Weltweise, sie erregen Empfindungen wider Empfindungen. Sie vermehren die Anzahl oder verstärken den Nachdruck der Beweggründe zum Guten, und unterstützen die Wahl, die der theoretische Weltweise zwischen unsern Handlungen getroffen hat. Der bürgerliche Richter zerschneidet den Knoten. Wir haben gesehen, dass seine Hilfe mit den gewaltsamen Operationen eines Wundarztes verglichen werden kann, die in manchen Fällen den Kranken mehr Schmerzen verursachen, als sie wirklich heilen.

Ganz anders verfährt der praktische Weltweise. Er vermehrt nicht eine Art von Uebel, um ein anderes zu vermindern, nein! er bedient sich gelinderer Mittel. Er verordnet uns, die abstracten Lehren, die der theoretische Sittenlehrer herausgebracht, öfter zu überdenken, täglich mit andern Wahrheiten zu verbinden, und in nüchternen Tagen, wenn uns keine Leidenschaft widersteht, unsere Handlungen danach einzurichten. Hierdurch erlangen wir eine Fertigkeit, uns nach dieser erkannten Wahrheit zu bestimmen. Unsere Wahl des Guten wird zu einer Art von Instinkt, und wenn alsdann die Leidenschaften in uns stürmen, so ist diese moralische Wahrheit nicht mehr eine blofs abstracte Speculation, die in unserer Seele einzeln zur Gegenwehr dahingestellt ist, sondern sie stellt sich unserm Gemüthe in Verknüpfung mit unzähligen andern Wahrheiten, mit unzähligen kleinen Handlungen vor, die wir nach ihrer Veranlassung ausgeübt haben. Alle diese Vorstellungen zusammen verwandeln sich in einen Affect; es stehen Empfindungen wider Empfindungen auf, und wenn die Leidenschaft nicht allzu heftig ist, so kann sie so sehr durch die Gegenwirkung des guten Affects geschwächt werden, dass ihr nicht mehr Thätigkeit bleibt, als sonst einer blofsen Speculation.

Es ist wahr, kein Mensch kann alle seine moralischen Gesinnungen zu einer Fertigkeit erheben. In der kurzen, in der unstäten Zeit, die

ihm auf Erden bestimmt ist, müssen nothwendig bei ihm manche Wahrheiten unfruchtbar, und die Erkenntniss derselben todt bleiben. Ja es kann in gewissen Fällen eine ungewöhnliche Leidenschaft entstehen, die desto gefährlicher ist, je weniger man sie erwartet, und die dadurch dem besten Vorsatze Trotz bieten kann. In diesem Falle ist seine Schwachheit eine menschliche Schwachheit, und sein Fehler ein unüberwindlicher Fehler. Wollen wir aber, aus Herablassung zu unserer verdorbenen Natur, uns ein falsches Ziel setzen? Wollen wir nicht unser Augenmerk auf eine vollkommene Sittlichkeit richten, und ihr mit allen Kräften immer näher zu kommen ringen? Haben sich nicht alle grofsen Genies in den schönen Künsten wohl dabei befunden, dass sie sich eine vollkommene Schönheit eingebildet, ob sie sie gleich in der Ausübung nie völlig erreicht haben? Nur seichte Geister stellen sich menschliche Kunststücke zum Muster vor, die niemals ohne alle Fehler sind und ahmen sie bis auf ihre Schwachheiten nach. Was Künstlern Vortheil gebracht hat, dessen kann sich der Sittenlehrer mit mehrerem Rechte bedienen. Man beschuldigt die Weltweisen, sie setzten allzu viel auf die Vernunft, und wahrlich! der muss mehr Zutrauen zu seinen Einsichten haben, der sich von der abstractesten moralischen Wahrheit zu behaupten getraut, es würde sie ein Mensch erkennen, d. h. es könnte niemand aus derselben Beweggründe zu seiner Handlung hernehmen.

Vielleicht habe ich dieses ohne Nutzen so weitläufig ausgeführt. Ich kann sicher voraussetzen, Sie, mein Freund, sind in allen diesen Stücken mit mir einig. Sie sind ebenso sehr von der Vortrefflichkeit der theoretischen Sittenlehre überzeugt, als ich es zu sein glaube. Wenn dieses aber ist, wie haben Sie von mir fordern können, ich hätte Empfindung gegen Empfindung, Hoffnung gegen Hoffnung, und Furcht gegen Furcht zu Felde stellen sollen? Wie hätte ich eine Wahrheit praktisch ausführen können, bevor ich aufser Zweifel gesetzt, dass sie theoretisch richtig sei? Würde ich nicht nur schnurstracks wider meine Absicht gehandelt haben?

Ehe der Sittenlehrer sich bestreben darf, unsere Empfindungen zum besten einer guten Handlung in Bewegung zu setzen, muss er erst selbst überzeugt sein, dass die Handlung gut sei. So lange seine Begriffe noch schwankend sind, muss er sich hüten, die Triebfedern der Empfindungen rege zu machen, wenn er nicht Gefahr laufen will, wider seine Absicht

eine böse Handlung zu befördern. Ihr Gleichniss selbst soll mir zum Beispiel dienen. Man kann keinen Wollüstling von seiner viehischen Lebensart entwöhnen, ohne seiner Lust eine überwiegende Furcht einer bevorstehenden Unlust, oder eine gewisse Hoffnung eines höhern Vergnügens entgegenzustellen. Muss ich aber nicht, der ich einen Wollüstling von seiner niedrigen Lebensart abbringen will, erst selbst überzeugt sein, dass es Sünde sei, ein wollüstiges Leben zu führen? Und muss ich diese Ueberzeugung nicht in der demonstrativen Sittenlehre suchen? Es ist also gewiss, eine jede praktische Wahrheit setzt eine theoretische voraus, die auf triftige Gründe gebaut, und unumstöfslich bewiesen sein muss, und die Theorie in der Sittenlehre ist eben so unentbehrlich, als die Theorie in der Messkunst, ob sie uns gleich beide noch die Kunstgriffe nicht zeigen, wie ihre abstracten Lehren in der Ausübung anzuwenden sind.

Und dieses war meine Absicht, als ich mir vornahm, die Zulässigkeit des Selbstmords aus metaphysischen Gründen zu bestreiten. Ich wollte in dieser Sache nur gleichsam den Grundstein zur völligen Ueberzeugung legen. Ich wusste es, dass mein Beweis, und wenn er auch völlig richtig ist, von einer praktischen Wahrheit noch weit entfernt sei, aber ich hielt dafür, eine jede moralische Wahrheit müsse erst theoretisch richtig sein, bevor sich der praktische Sittenlehrer zur Ausübung bequemen darf. — Andere mögen nun für eine jede Art von Unglück neue Trostgründe ausfindig machen und sie mit der nachdrücklichsten Beredtsamkeit unterstützen, andere mögen in die verschiedenen Gemüther der Menschen eindringen, um die Wunden, welche die Leidenschaften darin geschlagen haben, durch bequeme Mittel zu heilen. Die dieses unternehmen und ausführen, verdienen, Wohlthäter der Menschen genannt zu werden, sie leisten ungleich mehr, als ich geleistet habe, und ich gestehe es, dass es mir sowohl an Einsicht in die einzelnen Charaktere der Menschen und in die Welthändel, als an Geschicklichkeit gefehlt hat, mich so nahe an die ausübende Sittenlehre zu wagen. Indess muss doch immer der Untersatz zum Grunde gelegt werden: „der Selbstmord streitet wider die Gesetze der Natur“; weil dieses die theoretische Wahrheit ist, worauf sich der praktische Sittenlehrer stützt, wenn er die Empfindung wider den Selbstmord einnehmen will; und ich bin zufrieden, wenn man mir einräumt, dass diese gewaltsame Handlung mit dem Gesetze der Natur streitet.

Da Sie dieses gethan haben, da Sie an einer Stelle Ihres Schreibens ausdrücklich gestehen, dass eine Vernunft durch ihre Natur verbunden sei, dem Menschen im Selbstmorde das Leben zu erhalten, so wären wir in dieser Sache einig, und ich könnte hier schliefsen; aber Sie scheinen mir zuletzt auch diese Kleinigkeit nicht einräumen zu wollen, und ich gestehe es, dass ich einen Vortheil, den man mir einmal zuerkannt hat, nicht gern wieder abtrete. Ich werde also noch ein paar Worte hinzuthun müssen.

Sie dringen gegen das Ende Ihres Schreibens mit gröfserm Nachdrucke darauf: ich hätte den verzweiflungsvollen Selbsmörder mit Trostgründen aufrichten sollen. Wenn das Gemüth von einem gegenwärtigen Schmerze angefochten wird, und wenn dieser Schmerz so peinlich ist, dass wir unser Dasein verwünschen, so kann uns nichts anderes heilen, als die anschauende Erkenntniss einer Vollkommenheit, die das quälende Gefühl gleichsam überwältigt. Der bloſse Begriff des Daseins, sagen Sie, ist ein abstracter Begriff, der niemals in das Herz übergeht; ein trockenes Gerippe, das mit Fleisch und Adern bekleidet werden muss, wenn uns seine Schönheit einnehmen soll, und ich gestehe es, dass ich Ihnen nichts zu antworten wüsste, wenn ich die Absicht gehabt hätte, den Selbstmörder durch trockene Schlüsse in das Leben zurückzurufen. Wo die Vorurtheile tief Wurzel gefasst haben, wo die Irrthümer in das Herz gedrungen und durch lange Gewohnheit in eine schädliche Fertigkeit ausgeartet sind, da dringt die lautere Wahrheit nicht tiefer ein, als der Pfeil eines kraftlosen PRIAMUS in das Schild des PYRRHUS gedrungen ist. Sollten in einem so entscheidenden Augenblicke Trostgründe die erwünschte Wirkung thun, so befiehlt die Klugheit, dass sich der Tröster selbst nach den Vorurtheilen des Elenden bequeme, dass er ihm die anschauende Erkenntniss einer Vollkommenheit vorlege, die er, ohne von seinem Irrthume abzuweichen, für eine Vollkommenheit erkennt. Man predige einem HARPAGON, der jetzt die ganze Stadt foltern lassen will, weil ihm sein *summum bonum*, sein Geldkästchen, ist entwendet worden, man predige dem die Nichtigkeit der irdischen Güter und die mehr als kindische Eitelkeit der überflüssigen Reichthümer vor, er wird gewiss noch rasender werden und vielleicht den leidigen Tröster am ersten foltern lassen wollen. Sagen Sie ihm hingegen: man hätte irgendwo ein graurothes Kästchen gesehen, das — —, den Augenblick wird sich sein

Gesicht aufheitern, und er wird Sie noch freudiger umarmen, als der trübsinnige Weise, der vor seiner Vernichtung geschauert, und der jetzt von Ihnen seiner Unsterblichkeit versichert worden wäre. Haben aber desswegen alle moralischen Gründe, die uns die elende Thorheit des Geizes lehren, gar keinen Nutzen? oder sind sie immerdar unkräftig, einen Menschen von diesem verderblichen Laster abzuhalten, auch wenn er sie sich in gleichmüthigen Stunden eingeprägt und durch eine wiederholte Uebung gleichsam in sein eigen Blut verwandelt hat? Das Dasein, das ich der Vernichtung entgegensetze, ist nur in der Demonstration, wo ich nothwendig allgemeine Formeln brauchen muss, ein abstracter Begriff. In der Anwendung auf besondere Fälle, die ich dem praktischen Sittenlehrer überlasse, kann es niemals von allen Vollkommenheiten leer sein. Wo Mängel sind, da müssen auch Realitäten anzutreffen sein. Das Gefühl der Schmerzen selbst zeigt auf einen gewissen Grad der Realität, der durch die Unvollkommenheit eingeschränkt, aber nicht gänzlich aufgehoben wird; und ich glaube bewiesen zu haben, dass der mindeste Grad der Vollkommenheit, im Vergleiche gegen eine Vernichtung, unserer Wahl den Ausschlag geben müsse. Nach meinen Begriffen werden angenehme und unangenehme Empfindungen durch keine bestimmten Grenzen getrennt, weil beide nichts, als relative Begriffe sind, die sich von dem kleinsten Grade der Realität in einer langen Reihe bis an das Unendliche erstrecken, und die Vernichtung ist ihr Abgrund.

Sie fragen mich irgendwo in Ihrem Schreiben: „soll das Gefühl meines Daseins angenehm oder schmerzhaft sein?“ — Zergliedern Sie diese Frage. Soll ich mir die Begriffe, die ich habe, gern vorstellen wollen, oder ungern? Sollen sie mich vollkommener oder unvollkommener machen? Sollen sie die Grenzen meines Daseins näher einschränken oder erweitern? Erinnern Sie sich hierbei, dass hier die Frage nicht ist, ob ich diese Begriffe oder irgend andere wählen soll. Nein! *To be or not to be, that is the question.* Die Frage ist, ob mein Dasein die Grenzen meiner Realität mehr oder weniger erweitern wird, als meine Vernichtung. Wird es noch nöthig sein, hierauf zu antworten?

Ich komme zu einer Stelle in Ihrem Schreiben, wo ich besorge, Ihren Sinn nicht recht getroffen zu haben. Ich werde mir also eine nähere Erklärung darüber ausbitten müssen. Sie legen mir eine Vertheidigung in den Mund, die nicht besser hätte ausgedrückt werden können. „Das

Gefühl des Daseins", sagen Sie in meinem Namen, „besteht in der Deutlichkeit, Wirksamkeit und dem Umfange der Kraft, sich die Dinge vorzustellen, und dieses ist für keine Kleinigkeit zu achten." Wohl! dieses sei meine Antwort. Wenn Sie aber, um mir auch diese Ausflucht zu benehmen, die Frage aufwerfen: „macht uns unsere Vorstellungskraft desswegen glücklich, weil sie viel deutliche und vollständige Begriffe hervorbringt, oder darum, weil sie von solchen Gegenständen viel deutliche Begriffe hervorbringt, die uns Vergnügen erwecken?" u. s. w., so gestehe ich, dass ich nicht mit Ihnen geantwortet hätte: „mir däucht, es ist das letztere." Ich würde mich vielmehr auf alle Briefe des THEOKLES an EUPHRANOR berufen, worin ich ausgemacht zu haben glaube, dass uns diejenigen Vorstellungen angenehm sind, die unserm ursprünglichen Bedürfnisse, unserm Bestreben nach Erkenntnissen zuträglich sind. Die Gleichnisse, die Sie zur Bestätigung Ihres Satzes angeführt, scheinen mir nichts weniger als überzeugend. Der menschliche Körper geräth wirklich in einen bessern Zustand, d. h. er wird gesünder, wenn die Wirksamkeit aller seiner Krätte in einem gleichmäfsigen Verhältnisse zunimmt. In einem hitzigen Fieber werden nur die Lebensbewegungen heftiger, die natürlichen hingegen nehmen ab, die Verdauung geht nicht vor sich, die Ausdünstung wird unterbrochen u. s. w. Wundert man sich noch, dass ein hitziges Fieber eine Krankheit sei?

Die lebhafte Erkenntniss des Fiebers, die Sie sich auf Ihre Kosten erworben haben, ist Ihnen unangenehm, weil sie im genauen Sinne vielmehr ein Mangel des Erkenntnisses zu nennen ist. Sie erkennen nichts, als eine Unvollkommenheit in Ihrem Körper, eine Missstimmung in seinen Fibern, wodurch Ihre eigene Realität auf eine Zeit lang eingeschränkt, und Ihr ganzes Wesen unvollkommener wird.

Wenn ein Wesen, das in widrige Leidenschaften verwickelt ist, deutliche Vorstellungen erlangt, so verschwinden die Leidenschaften, weil sie nothwendig dunkle Begriffe zum Grunde haben müssen; und ein Arzt, der eine vollkommene Einsicht hat von einer Krankheit, in welche er selbst verfallen ist, muss desto missvergnügter sein, je mehr diese Wissenschaft seine Furcht vergröfsert, und je gewisser sie ihm den nahen Tod vor Augen legt. Was Sie von den bösen Geistern sagen, ist mir völlig unbegreiflich. Ich glaube, der T... selbst kann nichts begehren, *nisi sub ratione boni.* Das Widerspiel hiervon streitet mit den ersten Grün-

den unserer Erkenntniss. Wenn ein Geist eine deutliche und lebendige Erkenntniss von dem Guten und Bösen hat, so muss er das Gute wollen, oder er wird von dem Schöpfer ursprünglich zum Bösen bestimmt sein, d. h. Gott muss ihn ursprünglich bestimmt haben, an seiner eigenen Vernichtung zu arbeiten. Ein ungeheurer Begriff, der nur in einer poetischen Welt für möglich angenommen werden kann! Jedoch auch die Dichter erlauben sich keine solche ungebundene Freiheit: sie lassen den König der Hölle selbst nie etwas ohne Beweggrund beschliefsen: er schmiedet die entsetzlichsten Anschläge, er sinnt auf Bosheit, blofs aus eitler Ruhmbegierde:

> He trusted to have equal'd the most High,
> If he oppos'd.

Es liegt also lauter Unwissenheit, lauter falsche Urtheile liegen zum Grunde, die ihm sein Vorhaben als wirklich gut vorstellen, und wenn die Dichter an manchen Stellen hiervon abgewichen zu sein scheinen, so kann ihr Versehen der Wahrheit keinen Eintrag thun. Nach den Begriffen, die wir uns von Gott und von dem Wesen eines Geistes machen müssen, ist der ärgste Schalk, von einer gewissen Seite betrachtet, ein Thor, und wenn Satans Erkenntniss so lebendig als grofs, wenn seine Fassungskraft so deutlich als schnell wäre, so wäre Satan moralisch nothwendig ein Engel.

Der zweite Tadel, den Sie wider meinen Beweis vorbringen, beruht auf der Gleichgiltigkeit, mit welcher, nach Ihrer Meinung, ein Ungläubiger das gröfste Uebel, das der Vernichtung, ansehen muss. Sie nehmen über sich, zu beweisen, dass der, welcher seiner Meinung nach der Vernichtung höchstens nur eine Zeit lang entrinnen kann, durch die Vernunft verbunden sei, sich zu allen Zeiten und in allen Umständen, in Glück und Unglück, in Freude und Leid, das Leben zu nehmen. Hier ist es eigentlich, wo Sie dasjenige wieder bestreiten, was Sie mir anfangs scheinen zugegeben zu haben. Was soll ich hierauf antworten? — Verzeihen Sie meine Hartnäckigkeit! Ich glaube, Ihre Art, den Ungläubigen *ad absurdum* zu bringen, wird meinem Beweise erst den Nachdruck geben, der ihm sonst gefehlt hätte. Ich gestehe es, liebenswürdiger Gegner! Sie haben mir in dem Systeme der Vernichtung eine Aussicht gezeigt, die ich nicht genug bewundern, nicht genug verabscheuen kann. Hätte ich diesen Gedanken vormals so deutlich eingesehen, als er mir

jetzt in die Augen leuchtet, so würde ich den Ungläubigen meine Schlingen näher gelegt haben.

„Du gestehst es," hätte ich ihm angeredet, „dass alle deine Wünsche, alle Bestimmungen deines Willens, auf eine wahre oder scheinbare Vollkommenheit abzielen. Entweder du fühlst es, dass diese Vollkommenheit, dieser Endzweck aller deiner Begierden, eine Ewigkeit in sich fasst, weil eine Realität von einer eingeschränkten Dauer unwürdig ist, dem Bestreben eines vernünftigen Wesens zum Ziele gesetzt zu werden, oder du nennst die Ewigkeit eines zufälligen Dinges ein Hirngespinnst, und glaubst, eine zeitliche Vollkommenheit interessirt dich genug, um sie einer Unvollkommenheit vorzuziehen." Denn wahrlich, eines von beiden muss er annehmen, wenn er Geduld genug hat, auf sich selbst Acht zu haben.

Gesetzt, er behaupte das erstere, so wäre er durch einen einzigen Vernunftschluss auf die hässlichste Behauptung zu bringen, die jemals ist gedacht worden, und von welcher Sie mit Recht sagen, dass sie die Natur eines jeden vernünftigen Wesens aufwiegele. Er wird nichts wünschen, nichts wollen, nichts verlangen können, und sowohl das wahre, als das scheinbare Gute muss in seinen Augen alle Vorzüge verlieren, wodurch sie fähig sein könnten, seine Wahl zu bestimmen. Kurz, er wird in Glück und Unglück, in Freude und Leid verbunden sein, sich die Kehle abzuschneiden.

Will er also in seinem Unglauben beharren, so muss er zu dem letztern Falle seine Zuflucht nehmen. Er muss sagen: „Lasset die Vollkommenheit, die ich erreichen kann, immer von einer eingeschränkten Dauer sein. Das Loos eines endlichen Wesens bringt es also mit sich. Es würde nach Unmöglichkeiten streben, wenn es sich in allen seinen Begierden eine Ewigkeit zum Ziele setzen wollte. Meine Vorstellungskraft ist auf eine solche Vollkommenheit bestimmt, die sowohl der Dauer, als dem Grade nach endlich ist. Diese innerliche Bestimmung ist meiner eingeschränkten Natur gemäfs, und ich kann immer noch eine zeitliche Vollkommenheit einer ewigen Unvollkommenheit vorziehen." Nimmt er dieses an, so kann ich beweisen, dass ihm vermöge seiner Natur kein Augenblick verächtlich sein muss, um welchen er seine Realität verlängern kann. Das Mehr und Weniger kann hier in der Natur der Sache nichts ändern. Zieht er ein fröhliches Leben von hundert Jahren seiner

Vernichtung vor, so muss ihm die kürzeste und mit den gröfsten Qualen verknüpfte Dauer diesen Vorzug verdienen. Glück und Unglück, Freude und Leid muss ihm vollkommen einerlei sein, wenn zwischen Sein und Nichtsein gewählt werden soll, denn ein einziger Augenblick ist für ihn eine Ewigkeit.

Ich bin müde, aus diesem Tone zu sprechen. Wie müde müssen Sie nicht sein, mir in diesem Tone zuzuhören! Ich will also schliefsen und nur noch eine einzige Bitte hinzuthun. Seien Sie versichert, dass ich keine andere Tugend an meinen Freunden zu missbrauchen pflege, als ihre Geduld, und dass mich nichts mehr vergnügen wird, als wenn Sie fortfahren werden, mir Ihre vortrefflichen Gedanken mitzutheilen.

Berlin, den 1. Mai 1756.

Ich bin Zeit Lebens

Ihr

unveränderlicher Freund

Moses.

Ueber vollkommene Pflichten.

(1784.)

Wenn Weltweise von entgegengesetzten Grundsätzen ausgehen, nach den Regeln der Vernunftkunst richtig fortschliefsen, und im Resultate gleichwohl sich näher kommen; wenn ihre Schlusssätze einander nicht so entgegengesetzt sind, als ihre Vordersätze; so muss die Verschiedenheit anfangs mehr in der Sprache, als in den Gedanken, mehr im Gebrauche der Wörter, als in den Begriffen gelegen haben. Man verwirft oft mit Recht den Zwang der Schulsprache, und vermeidet die Kunstwörter, die in einer Wissenschaft eingeführt sind, weil diese auf zu sehr gebahnte Wege führen, immer auf der Heerstrafse zu bleiben zwingen, das Genie aber gern abschweift, um neue Wege zu suchen. Allein eben dadurch verliert man auf der andern Seite auch den Vortheil, den die Kunstsprache mit sich führt, die Bestimmtheit und den festen Umriss der Begriffe, dessen Grenzen schwankend werden und sich dem Auge entziehen. Es sei mir erlaubt zu sagen, dass ich im vorliegenden Streite über die Grundsätze der Regierung etwas ähnliches zu finden glaube,

mehr Einstimmung im Resultate, als in den Grundmaximen, und also vermuthlich mehr Streit im Gebrauche der Kunstwörter, als in den Begriffen. Im Vorbeigehen gesagt, mich dünkt auch, Herr Professor ZÖLLNER befindet sich mit dem Verfasser des „*Jerusalem*", wenigstens in einem ihrer Streitpunkte, in einem ähnlichen Falle. In seinem vorigen Aufsatze scheint er die ganze Theorie von vollkommenen und unvollkommenen Pflichten, dem Inhalte und den Gedanken nach, nicht nur zuzugeben, sondern auch mit guten Gründen zu bestätigen, dieselbe Theorie, die er in seiner Abhandlung über „*Jerusalem*" bestritten und verworfen hat. Er hat also blofs die Kunstwörter vollkommene und unvollkommene Pflichten und Rechte für unschicklich gehalten, und stimmt in der Sache, so viel ich einsehen kann, mit dem Verfasser des „*Jerusalem*" völlig überein. – Jedoch hier ist der Ort nicht, dieses zu erörtern. Ich kehre zu dem vorliegenden Streite zurück, und bitte mir die Erlaubniss aus, einige zum Grunde liegende Hauptbegriffe meiner Meinung vorzutragen.

Wenn ich weifs, dass der Genuss eines Guts nur unter einer gewissen Bedingung gewährt wird, und ich schicke mich an, dieses Gut zu geniefsen, so gebe ich eben dadurch zu verstehen, dass ich mir die damit verbundene Bedingung gefallen lasse. Wenn mir bekannt ist, dass gewisse Rechte nur unter der Bedingung eingeräumt worden, dass ich mich gewissen damit verbundenen Pflichten unterziehe, und ich gebe durch Worte oder durch Handlungen zu verstehen, dass ich mir die Rechte anmafse, so ist offenbar, dass ich mich eben dadurch verbindlich gemacht habe, die Pflichten zu erfüllen, unter welchen jene eingeräumt sind. Diese moralische Verpflichtung, sie mag ausdrücklich verabredet oder blofs aus den Handlungen abzunehmen sein, gründet sich offenbar auf ein *pactum*, und wird in dem letzten Falle ein *pactum tacitum* genannt: ein Vertrag, der nicht ausdrücklich verabredet, aber doch aus dem Betragen und den Handlungen der Paciscenten mit Gewissheit anzunehmen ist.

Dass das moralische Band der Gesellschaft an diesem Grundsatze hange, leidet wohl keinen Zweifel. Was haben die Glieder eines Staats für Verbindlichkeit gegen das Ganze? Offenbar entspringt diese aus den Vortheilen des gesellschaftlichen Lebens, die sie zum Theil geniefsen, zum Theil sich versprechen. Der Bürger eines Staats, der sich die Rechte und

Vortheile anmafst, die aus den Gesetzen und der Staatsverfassung ihm zufliefsen, unterzieht sich eben dadurch den Pflichten, die ihm das Vaterland auferlegt. Wer auf alle Vortheile des gesellschaftlichen Lebens Verzicht thun, oder das Vaterland für die Nutzung derselben schadlos halten kann, dem muss es frei stehen, sich auch den Pflichten des Bürgers zu entziehen und das Land zu verlassen. „Bedenke, Sokrates", — lässt dieser Weise die Gesetze seines Vaterlandes sprechen, im Falle er gesonnen wäre sich der Todesstrafe zu entziehen, die ihm, zufolge der vaterländischen Gesetze, zuerkannt worden ist, — „bedenke, Sokrates, ob du nicht unbillig gegen uns verfährst. Wir haben dich gezeugt, erzogen und unterrichtet; wir haben dich und jeden atheniensischen Bürger, so viel bei uns gestanden, aller Wohlthaten theilhaftig gemacht, die das gesellschaftliche Leben gewähren kann. Und gleichwohl haben wir dir, und jedweden, der sich zu Athen niedergelassen, die Erlaubniss gegeben, wenn ihm unsere Staatsverfassung nach einer hinlänglichen Prüfung nicht ansteht, mit den Seinigen davonzugehen und sich, wohin er will, zu begeben. Die Thore von Athen stehen einem jeden offen, dem es in der Stadt nicht gefällt, und er kann das Seinige ungehindert mitnehmen. Wer aber gesehen, wie es bei uns zugeht, und wie wir Recht und Gerechtigkeit handhaben, der geht stillschweigend (d. i. nicht mit ausdrücklichen Worten, sondern durch eben so bedeutende Handlungen) einen Vertrag ein, sich alles gefallen zu lassen, was wir ihm befehlen, und wenn er ungehorsam ist, begeht er eine dreifache Ungerechtigkeit. Er ist ungehorsam gegen seine Aeltern, ungehorsam gegen seine Zucht- und Lehrmeister, und er übertritt den Vertrag, den er so gut als ausdrücklich mit uns eingegangen ist." Das moralische Band der Gesellschaft, die Verpflichtung eines jeden Gliedes gegen das Ganze, beruht also, im allgemeinen betrachtet, offenbar auf der Verknüpfung zwischen Genufs und Preis des Genusses, zwischen Rechten und Pflichten: einer Verknüpfung, die die moralische Kraft des Vertrags mit sich führt, sie mag übrigens ausdrücklich verabredet oder durch Handlungen zu verstehen gegeben worden sein; d. h. in der Schulsprache: sie beruht auf einem *ausdrücklichen* oder *stillschweigenden Vertrage*. Eine andere Frage ist es: worauf gründet sich die obrigkeitliche Gewalt in jedem Staate insbesondere? Wie wird dieses allgemeine sittliche Band der Gesellschaft durch nähere Bestimmungen eingeschränkt und abgeändert?

Jede Gesellschaft erfordert ihren Beitrag. Jedes Glied derselben muss auf einen Theil seiner Rechte und Freiheiten, zum besten des Ganzen, Verzicht thun: die Obliegenheit des Menschen, in Gesellschaft zu treten und sich eines Theils seiner natürlichen Rechte zu begeben, beruht hauptsächlich darauf, dass er als Mitglied mehr gewinnt, als er als Mensch verliert, und zwar in doppelter Rücksicht: einmal wird die Macht der einzelnen Theile durch den Zusammenhang zum Ganzen vergrößert, und also ist von dieser Seite schon der Antheil jedes Mitglieds an den öffentlichen Gütern, wenn die Vertheilung im gehörigen Verhältnisse geschieht, größer als der Beitrag. Zweitens ist das Betragen und die Aufopferung, selbst wenn es freiwillig geschieht, eine Aeußerung des Wohlwollens, die einen Theil der Glückseligkeit ausmacht. Wenn andere durch meinen freiwilligen Beitrag gewinnen, so habe ich von dem Ueberschusse meiner Kräfte den glücklichsten Gebrauch gemacht. Diese Beiträge zum allgemeinen Besten, so wie die Antheile der Mitglieder an demselben, machen einen Inbegriff von Rechten und Pflichten, wodurch die Gesellschaft zu einer moralischen Person wird. Gesellschaftlicher Beitrag also und gesellschaftlicher Antheil, öffentliche Rechte und öffentliche Pflichten, wer soll diese handhaben? wo sollen sie niedergelegt werden? wer soll die allgemeinen Regeln festsetzen, nach welchen sie bestimmt werden sollen, und wer die Macht haben, diese Regeln in besondern Fällen in Ausübung zu bringen? welchen Personen im Staate soll die *gesetzgebende*, und welchen die *ausübende* Macht anvertraut werden?

Vergebens würde man sich auf den gesellschaftlichen Vertrag berufen, wenn die Frage ist: wie sind die verschiedenen Staats-verfassungen entstanden? *Ausdrückliche* Verträge sind nur an wenigen Orten in der Geschichte anzutreffen, und *stillschweigende* sind nur da anzunehmen, wo die Regierungsform bereits eingeführt ist, insoweit sich jemand derselben unterwirft. Allein hier ist die Frage von dem Ursprunge der verschiedenen Regierungsformen selbst: was bewog die Menschen dazu, ihre gesellschaftlichen Beiträge bei gewissen Personen niederzulegen, und diese damit schalten zu lassen?

Man sieht, dass man hier zu dem Grundsatze des Herrn Selle seine Zuflucht nehmen, und anerkennen muss, dass alle obrigkeitliche Gewalt auf der Verpflichtung beruhe, sich der Führung eines Weisern zu überlassen, und dass daher die Menschen verbunden sind, insoweit sie durch

gemeinschaftliche Veranstaltung zur Glückseligkeit gelangen wollen, sich von den bessern und einsichtsvollern leiten zu lassen. Allein nunmehr entsteht die Frage: muss es meiner Einsicht überlassen werden, wen ich für den weisern und bessern Menschen halte, oder kann sich ein anderer mir zum Führer aufdringen? Dieses kann zerfällt wegen seiner Vieldeutigkeit in drei verschiedene Fragen: erstens, ist es physisch möglich, mich zur Glückseligkeit zu zwingen? zweitens, ist es sittlich erlaubt, einen andern durch Zwang zur Glückseligkeit zu bringen? und drittens, wird es auch zuweilen nothwendig, d. h. ist nicht zuweilen der Weise verpflichtet, mich zur Glückseligkeit zu zwingen? Es kommt hier vieles auf eine deutliche Bestimmung des Wortes Glückseligkeit an. Es giebt Dinge, wodurch die Glückseligkeit der Menschen befördert wird, und Dinge, die zur Glückseligkeit selbst gehören und einen Theil derselben ausmachen. Wenn jenes die Mittel sind zur Glückseligkeit, so sind diese die Glückseligkeit selbst. Jenes sind die nützlichen Dinge, und es kann von ihnen gefragt werden: wozu? Diese hingegen werden nicht als nützlich, sondern als Selbstgut begehrt, und die Frage wozu? findet bei ihnen nicht statt. Sie gehören unmittelbar zum höchsten Endzwecke, machen das *finis bonorum* aus, um dessen willen alles übrige begehrlich wird, das aber selbst nicht wieder um eines andern willen begehrt wird. Jenes sind *bona secundum quid*, dieses *bona absoluta*.

Im Grunde sind zwar alle nützlichen Dinge zugleich Selbstgut. Die Eigenschaft, die sie haben, zur Glückseligkeit gebraucht werden zu können, giebt ihnen einen innern Werth, eine eigene Realität, wodurch sie als *bona absoluta* angesehen werden können. So sind auch von der andern Seite alle Selbstgüter auch als nützlich zu betrachten, denn das Gute ist nie ohne gute Folgen, d. h. nie ohne Nutzen. Allein es kommt sehr viel darauf an, in welcher Rücksicht dasselbe Ding begehrt wird, ob als Mittel oder aus Absicht? als nützlich oder als Selbstgut? Grofs und richtig ist der Unterschied zwischen dem Arzt, der das Wiederherstellen der Gesundheit für Selbstgut, und dem Marktschreier, der es für nützlich hält. Es kommt nicht wenig darauf an, ob die Regenten Aufklärung und Duldsamkeit als Selbstgut befördern, oder ob sie sich immer noch fragen: wozu?

Nach Herrn Selle's richtiger Bemerkung ist die Erweiterung der Thätigkeit das letzte Ziel der menschlichen Glückseligkeit. Hierzu wird

unstreitig Freiheit und Selbstbestimmung erfordert, und also findet in Absicht auf das höchste Gut offenbar kein Zwang statt. Ich kann niemand zwingen, zu hoffen, zu lieben, grofsmüthig, enthaltsam zu sein, und also ist in Absicht auf diejenigen Güter, die das höchste Gut ausmachen, der Zwang physisch unmöglich. In Absicht der Mittel hingegen, insoweit sie blofs als Mittel anzusehen sind, lässt sich gar wohl der Zwang physisch denken. Der Arzt kann einen Kranken, dem das kalte Bad zuträglich ist, mit Gewalt in's Wasser stürzen. Man kann einen Menschen einsperren, um ihn von Ausschweifungen abzuhalten: man kann ihn zu Leibesübungen nöthigen, um ihm athletische Stärke beizubringen. Aber insoweit die nützlichen Dinge auch an und für sich begehrlich sein können, lässt sich auch hier kein physischer Zwang anbringen. Freiwillige Leibesübungen, selbstgewählte Mäfsigkeit sind zugleich nützlich und Selbstgut, nützlich in Absicht auf die Folgen, und Selbstgut als eine zweckmäfsige Aeufserung der Freiheit.

Das Recht meines Nebenmenschen also, mich zu meinem Besten zu zwingen, kann nur in Absicht auf die Mittel statt finden, und auch hier führt es den Nachtheil mit sich, dass durch den Zwang die Mittel blofs *secundum quid*, nicht an und für sich selbst begehrliche Dinge werden. Der Sklave kann aus Furcht höchstens nur nutzenbringende Geschäfte verrichten: der freie Mensch thut aber dasselbe, und was er verrichtet, ist nicht nur nützlich, sondern auch gut und selbstbegehrlich.

Dass dieses Recht des Weisen, andere zu leiten, blofs ein innerliches Recht, und die Verpflichtung zum Gehorsam im Stande der Natur eine blofs innerliche Verpflichtung sei, ist von meinem Vorgänger bereits hinlänglich dargethan worden. Die Frage ist: auf welche Weise kann diese innere Pflicht, dieses innere Recht in äufseres übergehn? auf wie vielerlei Art können diese unvollkommenen Pflichten und Rechte in vollkommene verwandelt werden? wie entstehen auch hier aus Gewissenspflichten Zwangspflichten? aus Recht der Billigkeit Recht der äufserlichen Gewalt?

Nach meiner Theorie gründen sich die unvollkommenen Rechte und Pflichten auf die Möglichkeit der Collisionsfälle, deren Entscheidung blofs dem Pflichttragenden zusteht. Sie gehen also in vollkommene Pflichten über: erstens, so oft die Collisionsfälle moralisch unmöglich sind: oder zweitens, wenn der Pflichttragende durch einen ausdrücklichen oder

stillschweigenden Vertrag auf sein Entscheidungsrecht Verzicht gethan; oder drittens, wenn er augenscheinlich in der Verfassung ist, von seinem Entscheidungsrechte keinen vernünftigen Gebrauch machen zu können. Ich kann jemand, der zum Selbstmorde entschlossen ist, mit Gewalt davon abhalten, weil sich kein Collisionsfall denken lässt, in welchem der Selbstmord erlaubt wäre. Ich darf einen Freund, der in der Heftigkeit einer Leidenschaft etwas gewaltsames beginnt, davon allenfalls mit Gewalt abhalten, und bin sogar sittlich verpflichtet es zu thun, wenn sein Unvermögen, vernünftig zu handeln, über allen Zweifel weg ist. Gesetzt, ein Staat liefse sich durch die Gründe jenes italienischen Schriftstellers verführen, die Menschen für Thiere zu halten, die bestimmt sind auf allen Vieren zu gehen, und wollte diese Art zu gehen durch öffentliche Gesetze einführen, oder gesetzt, ein Volk liefse sich einfallen, die Köpfe der neugebornen Kinder, wie die Caraiben thun sollen, zwischen Bretter einzuschrauben, so glaube ich, sei ein jeder benachbarte Staat vollkommen berechtigt, dieses thörichte Beginnen durch Gewalt zu verhindern. Denn hier lassen sich keine Collisionsfälle denken, deren Entscheidung nicht offenbar am Tage liegt und jedem vernünftigen Wesen nicht mit gleichem Rechte zusteht.

Hierauf beruht auch die Autorität der väterlichen Gewalt. Es ist offenbar kein Collisionsfall moralisch möglich, dessen Entscheidung den Kindern allein zustehen sollte. Die Verpflichtung zum Gehorsam, die an und für sich blofs innerlich und Gewissenspflicht ist, wird bei ihnen wegen der Schwäche ihrer Vernunft Zwangspflicht, und das Recht der Aeltern, sie ihrer Führung zu unterwerfen, geht in ein äufseres vollkommenes Recht über. Indessen ist, wie wir gesehen, jeder Zwang an und für sich ein Uebel. Wenn er auch zur Glückseligkeit führt, so werden doch dadurch die Mittel zur Glückseligkeit, welche Selbstgüter sein können, in blofse Mittel, das Gute, Nützliche in blofs nützliches verwandelt, und dadurch schon wahre Glückseligkeit vermindert. Also von der einen Seite ist das Uebel gewiss; von der andern Seite hingegen das Uebel, welches von dem Missbrauche der Freiheit zu besorgen, blofs vermuthlich. Je gröfser die Wahrscheinlichkeit des Missbrauchs, und je gröfser das Uebel, welches daraus entstehen kann, desto gröfser die Gefahr. Diese Gefahr muss also mit dem Uebel des Zwangs verglichen werden. Je mehr die Gefahr das Uebel des Zwangs übersteigt, desto nothwendiger

wird der Zwang, desto unumschränkter die väterliche Gewalt. Es wird also bei der Erziehung als Regel dienen können: alle freiwilligen Handlungen, bei welchen der Zwang ein gröfseres Uebel sein würde, als die Gefahr, die von dem Missbrauche der Freiheit zu besorgen ist, müssen der Willkür der Kinder überlassen werden, und die Befehle nur alsdann eintreten, wo das Elend von beiden Seiten wenigstens gleich ist. Gängelt eure Kinder, so lange die Gefahr zu fallen, d. i. die Wahrscheinlichkeit zu straucheln, verdoppelt mit dem Uebel, das sie sich dadurch zuziehen würden, gröfser ist, als der Zwang des Gängelwagens: überlasst sie ihren eigenen Kräften, wo es ohne augenscheinliche Gefahr geschehen kann.

Mit gehöriger Veränderung kann dieselbe Betrachtung auch auf die Regierung der Völker angewandt werden. Auch hier kann der Fall eintreten, dass die Gefahr des Missbrauchs gröfser ist, als das Uebel des Zwangs, und also die Verpflichtung zum Gehorsam dringender wäre. Auf die Frage: welche Regierungsform vorzuziehen sei, die monarchische oder die republikanische? wird die Antwort gelobt, die jemand gegeben: die monarchische, wenn der Regent weise ist; wo nicht, die republikanische. Ich würde geantwortet haben: wenn das Volk weise ist, die republikanische; wo nicht, die monarchische. Das Recht, sich selbst zu regieren, bleibt der ganzen Gesellschaft und jedem Mitgliede vorbehalten, so lange die Gefahr des Missbrauchs nicht augenscheinlich gröfser ist, als das Uebel, welches der Zwangsgehorsam mit sich führt. Sobald dieser Zeitpunkt eintrifft, so befindet sich die Nation in der Nothwendigkeit, sich einen Oberherrn zu setzen. Das Recht, zu bestimmen, ob diese Nothwendigkeit wirklich vorhanden, und nach welchen Gesetzen der Tüchtigste gewählt werden soll, kommt abermals innerlich blofs den fähigsten Mitgliedern des Staats, äufserlich aber allen Staatsgliedern mit gleichem Rechte zu. Wenn aber die Gelegenheit dringend, die Ungewissheit misslich, und der Zwist der Gesellschaft gefährlich ist, so kann das Wahlrecht, so wie die Wahlgesetze, durch ausdrückliche oder stillschweigende Verträge, ein für allemal auf gewisse Personen festgesetzt werden, und jedes Mitglied ist auch äufserlich verbunden, diejenige Person für die tüchtigste zu halten, welche nach den Gesetzen des Staats dafür erkannt worden. Kann aber weder eine ausdrückliche, noch eine stillschweigende Einstimmung erhalten werden, und die Gefahr der Freiheit ist dringend und droht dem Staate Zerrüttung, so geht die innere Verpflichtung, sich

der Führung anderer zu überlassen, in eine äufsere Zwangspflicht über, so tritt der Fall ein, in welchem der Grundsatz des Herrn SELLE volle Giltigkeit hat, und einem jeden Staatsgliede, das sich für den Tüchtigsten hält, ist erlaubt, sich der Gewalt zu bedienen und die Mitbürger zum Gehorsam zu zwingen. Dem Unzufriedenen muss immer noch unverwehrt bleiben, den Staat zu verlassen, und eben dadurch wird sein Dableiben mit Recht als eine stillschweigende Einwilligung angesehen. Ueberhaupt muss der Zwang nie weiter gehen, als die Gefahr des Missbrauchs, und selbst in einer weisen Monarchie müssen die Gesetze nie weiter Ziel und Mafs setzen, als wo der Missbrauch auch mehr Gefahr hat als der Zwang, und jede Handlung insbesondere, bei welcher dieser Fall nicht eintrifft, der Freiheit der Bürger überlassen werden. Die Maxime ist richtig: je mehr Zwangsgesetze, desto gröfseres Elend.

Dieselbe Regel findet auch statt, wenn von Veränderung der Regierungsform die Rede ist. Selten bleibt das Volk lange in der Verfassung, dass ihm die Selbstregierung ohne Gefahr überlassen werden könnte. So lange es die Freiheit, sich zu regieren, nicht blofs als Mittel, sondern als Endzweck betrachtet, so lange jedes Mitglied den Gebrauch seiner Kräfte zur öffentlichen Regierung als einen Theil seiner Selbstglückseligkeit ansieht, wird das Elend des Zwangs sehr oft gröfser sein, als die Gefahr des Missbrauchs, und in diesem Falle wäre es offenbare Tyrannei, wenn eine oder mehrere Personen im Staate sich die öffentliche Gewalt anmafsten. Sobald aber das Volk sich der Freiheit blofs als Mittel zu bedienen anfängt, sobald viele Personen im Staate den Antheil an der öffentlichen Regierung blofs als nützlich ansehen und öfters zu fremden eigennützigen Absichten missbrauchen, so nimmt das Uebel, welches aus dem Zwange entspringt, in eben dem Mafse ab, in welchem die Gefahr des Missbrauchs von der andern Seite zunimmt. Jenes nimmt ab, weil der Gebrauch der Freiheit dem Sklaven keine Glückseligkeit gewährt, und die Gefahr des Missbrauchs nimmt zu, je öfter Eigennutz an die Stelle des Gemeinnutzens treten kann. Das Volk, welches sich in dieser Verfassung befindet, reift zur aristokratischen oder monarchischen Regierung; zu jener, so oft noch beim edlern Theile des Volks die Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Selbstglückseligkeit ist. Sobald sie auch bei diesem blofs Mittel geworden ist, sobald sie in der Führung der öffentlichen Angelegenheiten selbst nicht mehr ihre Glückseligkeit

finden, und blofs auf den Nutzen sehen, den sie davon haben, so ist keine andere Hilfe, als Eigennutz mit dem öffentlichen Nutzen auf das festeste zu verbinden, d h den Staat einem uneingeschränkten Einzelherrn zu unterwerfen, der das Ganze als sein Eigenthum ansieht und also, wenn er sich auf seinen Nutzen versteht, blofs das gemeine Beste nützlich finden kann. Von dieser Seite betrachtet, hat man schon öfters das Betragen des JULIUS CÄSAR gerechtfertigt, und die Anmafsung der Einzelherrschaft, die ihm schuld gegeben worden, so ungerecht nicht gefunden, als BRUTUS und seine Anhänger sie ausgegeben. Das römische Volk, sagt man, war in den damaligen Zeiten so ausgeartet, dass die Gefahr des Missbrauchs offenbar gröfser war, als das Elend des Zwangs; vorausgesetzt, dass CÄSAR selbst nicht an diesem Verderbnisse des Volks grofsentheils schuld gewesen, und den Zustand vorsätzlich hervorbringen geholfen, den er sich so sehr hat zu nutze machen wollen.

Indessen wird die Nothwendigkeit der Veränderung in einem freien Staate öfter vorkommen, als in despotischen Regierungen. Unter einem eigenmächtigen Herrn bildet sich das Volk selten zur Freiheit. Es verlernt nicht nur den Gebrauch seiner politischen Kräfte, und wird gleichsam unfähig, auf eigenen Füfsen zu stehen, sondern es verkennt auch durch die Länge der Zeit den Werth derselben. Wenn es Freiheit als nützlich wünscht, wünscht es dieselbe nur als Mittel zu andern Bedürfnissen, und scheuet im Grunde mehr das Ungemach der Selbstregierung, als das Elend des Gehorsams. Ist der Despotismus auf's höchste gestiegen und die Tyrannei macht eine Veränderung nöthig, so trifft die Veränderung nur die Person, nicht die Verfassung. Der Despot wird, in der Empörung, auf die Seite geschafft, und der Despotismus bleibt. Je freier aber der Staat ist, desto inniger sind die regierenden Personen mit der Verfassung verknüpft. Eine Veränderung der Personen verändert zugleich die Form. Wenn in einer Volksregierung das politische Verderbniss so hoch gestiegen, dass eine Veränderung nothwendig wird, so können die Regenten nicht abgesetzt oder entfernt werden, ohne dass die Verfassung darunter leide. Daher manche Staatsrevolution, die in der kleinsten Volksregierung nicht ohne heftige Erschütterungen vorgenommen werden kann, in grofsen despotischen Reichen, oft ohne alles Ungemach, das Spiel einer Viertelstunde sein kann.

Man sieht hieraus, wie der Begriff von stillschweigenden Verträgen

und der Grundsatz von der Verpflichtung zum Gehorsam nicht nur gar wohl neben einander bestehen können, sondern auch sich einander bestimmen und in's Licht setzen. Wer in einer Gesellschaft bleibt und sich die Vortheile und Rechte der Gesellschaft zu nutze macht, der versteht sich eben dadurch stillschweigend zur öffentlichen Verbindlichkeit, und übernimmt die gesellschaftlichen Pflichten. Ja er versteht sich eben dadurch zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam, im Falle die durchgängige Einstimmung nicht zu erhalten oder ohne gröfsere Gefahr nicht abzuwarten ist. Durch diese stillschweigende Einwilligung geht also die innere Verpflichtung, sich der Führung eines Bessern zu überlassen, in eine äufsere vollkommene Verpflichtung über, und ein Nothfall macht denjenigen zum Tüchtigsten, der die Gewalt in Händen hat, und dem sie ohne Gefahr nicht entrissen werden kann. Denn in diesem Falle ist der Zwang des Gehorsams ein geringeres Elend, als der unzeitige Gebrauch der Freiheit. Die Frage: ob und wie weit es einem Cardinal RICHELIEU oder MAZARIN erlaubt gewesen wäre, sich die Oberherrschaft anzumafsen, lässt sich nach diesen Grundsätzen leicht entscheiden. Der Regent mag durch Ueberredung oder Macht, durch List oder Zufall zur Regierung gelangt sein, sobald jedes Mitglied der Gesellschaft sich die Vortheile gefallen liefs, die aus dieser Verfassung entspringen, so hat die Nation stillschweigend in die Bedingung eingewilligt, und das unvollkommene Recht des Regenten ist in ein vollkommenes Zwangsrecht übergegangen. Der Fall ergiebt sich von selbst, in welchem eine Revolution unvermeidlich wird, und jedem Staatsgliede, das die Macht hat, auch die Befugniss zuwächst, der Gesellschaft einen bessern Führer zu geben.

Ich habe diesen Aufsatz länger als gewöhnlich aufgehalten, um mir Zeit zu lassen, etwas ausführliches über diese weit um sich greifende Materie zu sagen. Am Ende habe ich mir dennoch selbst nicht Genüge gethan, und mufs sowohl um Nachsicht, als um Verzeihung bitten.[1]

[1] Vorstehender Aufsatz, der einige wichtige ethische und rechtsphilosophische Punkte berührt (z. B. Zwangsrechte, Theorie des Socialvertrags, Regierungsform der Staaten), bildet eine Zurückweisung der Angriffe des Professor und Prediger ZÖLLNER in Berlin gegen MENDELSSOHN's „*Jerusalem*“ („*Ueber Moses Mendelssohn's Jerusalem.* Berlin 1784“).

Die Idealschönheit in den schönen Wissenschaften.[1]

Wie kommt es, fragen Sie, dass es in der Malerei und Bildhauerkunst eine Idealschönheit und überhaupt in allen schönen Künsten *aliquid immensum infinitumque* giebt, das sich die Künstler in der Einbildung zum Muster vorstellen? und blofs die Dichter sollten, nach dem Ausspruche Plutarch's, genöthigt sein, Gutes mit Bösem, und also Schönes mit Hässlichem zu vermischen? Ich gestehe es, dieser Einwurf hat einigen Schein. Es scheint seltsam, dass die vollkommenste Tugend, diese unendliche Schönheit der Seele, dem Maler des Geistes nicht eben das Urbild sein sollte, was die vollkommenste Schönheit der Figuren für den Maler der Körper ist. Warum hat dieser seinen Endzweck erreicht, wenn er seinen hohen Begriff von der vollkommensten Schönheit nach der Verschiedenheit des Alters, Geschlechts und der übrigen Mannigfaltigkeiten schattirt? und warum wird von dem Dichter ausdrücklich eine Vermischung von moralischem Bösen gefordert?

Bemerken Sie hier noch einen Umstand, der uns vielleicht näher zum Ziele bringen wird. In allen schönen Künsten ist das Idealschöne am allerschwersten zu erreichen, und die gröfsten Meister sind glücklich, wenn sie ihm nur nahe gekommen sind. Die vollkommen tugendhaften Charaktere aber machen dem Dichter die wenigsten Schwierigkeiten. Ich weifs, dass Richardson mit seinem vollkommenen Grandison leichter fertig geworden, als mit seiner Clementina, und vielleicht auch mit der Clarissa leichter, als mit dem Lovelace. Ein deutsches Beispiel anzuführen: wer wird leugnen, dass der Charakter des Kanut ungleich leichter durchzusetzen gewesen, als der Charakter des Ulfo? Ich schliefse hieraus, dass die Dichtkunst, als schöne Kunst betrachtet, eine ganz andere Idealschönheit habe, als die sittliche Vollkommenheit der Charaktere.

Wir müssen die philosophische Sittenlehre nicht mit der Epopee verwechseln. In jener ist eine vollkommene Tugend, oder die gröfste Fertigkeit, in allen Vorfällen seine Handlungen nach den Vorschriften der Vernunft einzurichten, der erhabenste Gegenstand menschlicher Betrachtung, das Idealschöne, das den Sittenlehrern zwar leicht zu schildern,

[1] Aus den *Briefen die neueste Literatur betreffend* 66 Brief vom 8 November 1759).

dem Menschen aber unendlich schwer nachzueifern, und unmöglich zu erreichen ist. Diese Tugend in leiblicher Gestalt würde uns der allerliebenswürdigste Gegenstand sein; allein unter die erdichteten Personen eines dramatischen Stücks muss sie sich selten mischen. Die Absicht des Drama ist, die Handlungen und Gemüthsneigungen der Menschen nach dem Leben vorzustellen, und gesellige Leidenschaften zu erregen. Seine Idealschönheiten sind also solche Charaktere, die zur Erreichung dieser Absichten die allerglücklichsten sind, und siehe! die vollkommen tugendhaften Charaktere sind es am wenigsten. Wenn ich die Wahl hätte, so wollte ich freilich lieber der fromme Aeneas, der strenge Cato des Addison, als der jähzornige Achilles oder der eifersüchtige Othello sein: aber erdichtet haben? Auf diese Frage würde ich mich zum besten der letztern erklären. Sie geben mehr Gelegenheit zu Handlungen, sie erregen heftigere Leidenschaften, ihre Erdichtung hat dem Dichter eine gröfsere Anstrengung des Geistes gekostet. Kurz, sie kommen der poetischen Idealschönheit näher, sie sind in ihrer Art vollkommen.

So erhaben, so göttlich der Charakter des Cato in der Natur ist, so wenig nimmt er sich in der Nachahmung aus. In der Natur entzückt er: die Standhaftigkeit, in den gröfsten Gefahren und trotz aller verführerischen Leidenschaften, nach den Gesetzen der Natur zu handeln, die herrliche Uebereinstimmung der sinnlichen und vernünftigen Begierden erregt Liebe, Bewunderung, und den stillen Wunsch, über unsere eigenen Begierden eben so viel Gewalt zu haben. Allein in der Nachahmung? was kann hier für Bewunderung statt finden? Der Dichter hat keine Leidenschaften zu besiegen, und also kann er seinen erdichteten Personen so viel philosophische Gleichmüthigkeit geben, als er immer will. Es ist keine Kunst, die Schule des Sokrates zu plündern und sich einen rechtschaffenen Mann danach zu dichten, so schwer es auch sein mag, sein eigenes Leben danach einzurichten. Womit soll uns also der Nachahmer interessiren? Ich weifs ein einziges Mittel: er muss die Illusion so weit treiben, dass wir die Sache selbst, und nicht die Nachahmung zu sehen glauben. Nur alsdann kann der Künstler seiner Nachahmung einen Theil von der Bewunderung versprechen, die der Sache selbst in der Natur zukommt. Allein wodurch ist dieser glückliche Betrug zu erhalten? Blofs durch die künstliche Erregung der Leidenschaften. Nur diese sind

mächtiger als die Sinne, und verführen die Seele, die täuschenden Vorstellungen für wirklich zu halten; daher interessirt die vollkommene Tugend in der Nachahmung nur alsdann, wenn sie zur Action Gelegenheit giebt; wenn sie Leidenschaften erregt, und vermittelst derselben den Leser oder Zuschauer täuscht, dass er eine Wirklichkeit vor sich zu haben glaubt; d. h. wenn sie mit der poetischen Idealschönheit verbunden werden kann; — und wie selten ist dieser Fall!

Plutarch hat also Recht, wenn er die vermischten Charaktere den vollkommen tugendhaften vorzieht, aber der Grund ist falsch, den er davon angiebt. Nicht weil in der Natur Böses mit Gutem vermischt ist, der Künstler hat ja die Freiheit, die Natur zu verschönern. Warum kann er dieses in Ansehung der Schönheit? warum in Ansehung der Leibesstärke, der Tapferkeit und der übrigen Naturgaben? Homer's Helena ist schöner als die Natur, sein Achilles tapferer, und vielleicht sein Nestor weiser. Nur die Tugend hat er in der Epopee nicht bis auf den höchsten Gipfel treiben wollen, weil sie in den meisten Fällen den Absichten des Dichters zuwider ist und sich nicht mit seiner Idealschönheit verbinden lässt.

Die Alten scheinen dieses überhaupt vortrefflich eingesehen zu haben. In ihren prosaischen Erzählungen, die mehr die Absicht haben, den Verstand zu erleuchten als das Gemüth zu bewegen, trugen sie kein Bedenken die vollkommensten Charaktere den Sterblichen zur Nachahmung vorzubilden. Aber sie hätten mehr als stoisch gesinnt sein müssen, wenn sie ihren vollkommenen Weisen für alles in allem, und sogar für die geschickteste dramatische Person gehalten hätten. Ich weifs kein einziges dramatisches Stück von den Alten, in welchem vollkommen tugendhafte Personen vorkommen sollten. Ich nehme weder den Oedipus noch die Alceste aus, so sehr Sie auch geneigt scheinen, diese beiden Charaktere für moralische Idealschönheiten zu halten. Oedipus hat zwar nicht solche Fehler, dass man sein Unglück eine verdiente Strafe nennen könnte. Er zeigt doch aber seine menschliche Seite allzu sehr, und ist von der vollkommenen Tugend eines Sokrates, eines Cato weit entfernt. Es ist eine Vermischung von Tugenden und Schwachheiten, die einen individuellen Charakter ausmacht. Der Charakter der Alceste ist mehr übermäfsige Zärtlichkeit als Tugend, und die Haupthandlung derselben, die Aufopferung für ihren Gemahl, ist vielleicht nach den strengsten Regeln

der Vernunft eine zu weit getriebene Zärtlichkeit, eine Schwachheit; aber zu welchen vortrefflichen Situationen hat diese Schwachheit Gelegenheit gegeben!

Verwandtschaft des Schönen und Guten.

Rousseau hat alles Böse zusammengetragen, dessen man jemals die schönen Künste und Wissenschaften beschuldigt hat, und daraus geschlossen, dass sie die Sitten verderben.

Montesquieu würde ihm antworten: dieses ist der Weg nicht, den Werth einer so wichtigen Sache zu untersuchen. Ich will alle die Gräuel sammeln, zu welchen die Liebe zur Freiheit Gelegenheit gegeben, alle die Verderbnisse, die aus der unschuldigen Empfindung des Mitleidens entsprungen, und ihr werdet euch entsetzen.

Aus der Erfahrung lässt sich in dergleichen Fällen schliefsen, was man nur will. Die Veränderungen in den Sitten eines Volks hängen niemals von einer einzigen bestimmten Ursache ab, sondern sind allezeit allmähliche Wirkungen vieler zusammentreffender Ursachen, wovon die wenigsten der Nachkommenschaft aufbehalten werden. — Die Ueppigkeit ist eine Folge der schönen Künste. Wie man will: öfters sind beide unvermeidliche Folgen des Wohlstands einer Nation, öfter noch hat die Ueppigkeit die schönen Künste verdorben. Aber wenn der Charakter aus wesentlichern Ursachen zur Verderbniss eilt, so verwandelt das Gute selbst, das sie hat, seine Natur, und wird zu einem Gifte. Nichts ist einem Volke, das auf dem Abschusse zu seinem Verderben steht, schädlicher, als Freiheit und heroische Tugend.

Bevor wir die Geschichte befragen, was für Wirkungen die schönen Künste und Wissenschaften in die Sitten gehabt haben, lasst uns erst untersuchen, was für Wirkungen sie haben können. Einen Versuch von dieser Art will ich hier wagen. Ich werde aber nicht mehr als die allgemeinen Verwandtschaften und Verbindungen anzeigen, in welchen das Schöne mit dem Guten, und vermöge derselben die schönen Wissenschaften mit den Sitten stehen.

Sokrates wollte untersuchen, was allgemeine Gerechtigkeit sei. Da sich diefs bei einem einzelnen Menschen nicht so leicht ent-

decken liefs, so betrachtete er die allgemeine Gerechtigkeit in Absicht auf einen ganzen Staat, um sie hernach durch die Reduction auch bei einem einzelnen Menschen vorzunehmen. Er fand, dass die allgemeine Gerechtigkeit eines Staats eine Verfassung sei, in welcher alle Mitglieder zur Vollkommenheit der Gesellschaft übereinstimmen. Auf eine ähnliche Weise, schloss er, besteht die allgemeine Gerechtigkeit oder Rechtschaffenheit eines einzelnen Menschen in einer Verfassung, in welcher alle seine Kräfte und Fähigkeiten zur Vollkommenheit des Ganzen übereinstimmen. Er betrachtet nämlich die verschiedenen Fähigkeiten des Menschen wie die Bürger einer Republik. Der Staat muss sorgen, dass jeder Bürger Mittel finde, so glückselig zu sein, als mit der Glückseligkeit des Ganzen bestehen kann. Der Mensch muss jede seiner Fähigkeiten so ausbilden, als zur Vollkommenheit des ganzen Menschen gehört. Die Glückseligkeit eines Staats besteht in einem zusammengesetzten Verhältnisse der Glückseligkeit der einzelnen Bürger und ihrer Uebereinstimmung zum Ganzen, die Vollkommenheit des Menschen besteht aus der Vollkommenheit seiner einzelnen Kräfte und Fähigkeiten, und aus ihrer Uebereinstimmung zum Ganzen. Alle Pflichten gegen uns selbst reducirt er auf das Gesetz: **sei gerecht gegen dich selbst!**

In dieser Betrachtung muss jeder vernünftige Mensch an sich selbst die Frage thun, die Rousseau in Absicht auf ganze Nationen beantwortet haben will. Wenn die Erkenntniss des Schönen mich von der Liebe zum Guten abführen kann, so kann ich meinen Geschmack vielleicht auf Unkosten meiner Sitten ausbilden, und ich bin ungerecht gegen mich selbst.

Doch was ist Geschmack? was sind Sitten? Es giebt auch einen Geschmack in den Sitten, denn auch die Sitten haben ihr Schönes und Hässliches. Wie, wenn ich durch den Geschmack das Gute vom Bösen unterscheiden lernte? Würde dieser Geschmack anders wählen, als die Vernunft? und in welcher Verwandtschaft steht dieser moralische Geschmack mit dem Willen?

Mit unserer Vernunft unterscheiden wir das Wahre vom Falschen, das Gute vom Bösen, das Schöne vom Hässlichen. Wir besitzen aber auch *bon sens*, Empfindung und Geschmack, vermittelst welcher wir ohne deutliche Schlüsse das Wahre, Gute und Schöne gleichsam fühlen. Die Schönheit in den äufsern, sinnlichen Empfindungen hängt von den

Schranken unserer Fähigkeit ab. Hätten wir andere Sinne, sagt Montesquieu mit Recht u. s. w. (*Dissertation sur le goût.*) Nicht so die sittliche Empfindung. Unsere Seelenkräfte mögen beschaffen sein, wie sie wollen, so sind allezeit Grofsmuth, Liebe, Dankbarkeit nothwendig Gegenstände des Wohlgefallens.

Es ist also die Schönheit in den äufserlichen sinnlichen Empfindungen allzu wandelbar, als dass man sie als unumstöfsliche Gründe sollte herleiten können. Der Geschmack muss hier die Vernunft zurechtweisen, dahingegen die Vernunft allezeit den *bon-sens* und die sittliche Empfindung leiten muss.

In Ansehung des *bon-sens* ist man völlig überzeugt, dass sich die Urtheile desselben in richtige Vernunftschlüsse auflösen lassen; *bon sens* ist eine geübte Vernunft. Vernunft und *bon-sens* wirken nach ähnlichen Regeln; jene langsamer, so dass wir die Verbindung der Mittelbegriffe wahrnehmen; dieser so schnell, dass wir von der ganzen Folge der Begriffe nichts behalten, als Anfang und Ende.

Unsere Urtheile vom Guten und Schönen hingegen sollen sich, wie einige wollen, auf keine Vernunftschlüsse reduciren lassen. Hutcheson sagt, Gott habe uns einen von dem Verstande und von allen übrigen Fähigkeiten ganz unterschiedenen Sinn gegeben, mit welchem wir das Schöne und Gute erkennen und lieben. So wie wir die *Qualitates sensibiles* nicht durch den Verstand wahrnehmen, sondern empfinden, eben so unterscheiden wir das Angenehme vom Widrigen, das Schöne vom Hässlichen, das Gute vom Bösen durch einen unmittelbaren Sinn, dessen Aussprüche sich in keine einfachern Begriffe auflösen lassen. Diese Theorie hat ihren guten Grund, bedarf aber Erläuterung.

Mit jedem sinnlichen Gefühle strömt ein Meer von Begriffen in unsere Seele. Die Seele denkt, wenn sie einige von diesen Begriffen deutlich wahrnimmt, und sie empfindet, sobald sie sich dem Eindrucke überlässt und sie alle fasst. Die Elemente sind eben dieselben, wir mögen sie mit der Vernunft oder mit den Sinnen begreifen, und eine sinnliche Empfindung ist nichts anderes, als die Wahrnehmung unendlich vieler Wirkungen und Gegenwirkungen, die an und für sich von den deutlichen Begriffen des Verstandes nicht unterschieden sind. Indem sie sich aber der Seele auf einmal darstellen, bringen sie eine Wirkung hervor, die von der Wirkung einzelner Begriffe des Verstandes

ganz unterschieden ist, und daher Phänomenon genannt wird. Die Begriffe des Verstandes verhalten sich zur sinnlichen Empfindung wie etwa der Ton einer Saite zum Brausen des Meeres, oder wie die Stimme eines vernehmlich redenden Menschen zum Geräusche und hohlen Murmeln eines versammelten Volks. — Denn aus der Vermischung vieler Begriffe entsteht eine zusammengesetzte Erscheinung, die von den Elementen, aus welchen sie besteht, völlig unterschieden ist, so wie etwa zwei Körper, die zusammentreten, einen dritten erzeugen, der ganz andere sinnliche Eigenschaften zeigt, als diejenigen, aus welchen er besteht.

Die Menge der Begriffe, die eine sinnliche Empfindung ausmachen, ist die Ursache ihrer Lebhaftigkeit. Die Freiheit vermag unmittelbar nichts über die Sinne.

Facultas determinandi voluntatem pro labitu dicitur libertas. Labitus est cognitio, qua substantia pollet, ex qua secundum leges appetitionis aversationisque cognosci potest, cur sic, non aliter se determinet circa actionem liberam ratione executionis. Daher kann die Quantität der Triebfedern und Beweggründe öfters zu gering sein, die Lebhaftigkeit eines gegenwärtigen sinnlichen Eindrucks zu überwältigen oder die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen.

Wenn wir die Gegenstände nicht wahrnehmen wollen, so müssen wir sie auf die sinnlichen Werkzeuge nicht wirken lassen, oder durch außerordentliche Uebung ein Phantasma lebhafter zu machen gelernt haben, in welchem Falle wir freilich nichts empfinden. Zum Beispiele können die Enthusiasten dienen.

Diese Lebhaftigkeit vermehrt auch ihre Wirkung in das Begehrungsvermögen, aber nur, so lange sie gegenwärtig bleiben. Sobald sie aber abwesend sind, verliert sich der Eindruck vermöge seiner Dunkelheit. Man bereut öfter den Genuss, als die Versäumniss einer sinnlichen Wollust.

Eine ähnliche Beschaffenheit hat es mit Geschmack und sittlicher Empfindung. Ihre Urtheile lassen sich in vernünftige und deutliche Gründe auflösen, aber so wie sie sich in der Seele darstellen, sind sie von den Wirkungen deutlicher Vernunftgründe völlig unterschieden. Es sind Phänomena, die sich zu den Vernunftgründen, in welche sie aufgelöst werden, verhalten wie die Farben zu den Winkeln, unter welchen sich die Lichtstrahlen brechen, dem Scheine nach von einer ganz andern

Natur, aber im Grunde eben dasselbe. Der musikalische Dreiklang ist, wie bekannt, im Grunde nichts anderes, als eine sinnliche Wahrnehmung gewisser Verhältnisse. Aber was wir bei anhören des Dreiklangs empfinden, ist weit von der Betrachtung einiger Verhältnisse unterschieden, denn hier hat sich die Empfindung durch alle Nerven vervielfältigt und ist zur Erscheinung geworden. So erregt eine regelmäfsige Bildsäule ganz andere Empfindungen, als die Verhältnisse, aus welchen sie zusammengesetzt ist, und selbst die moralischen Tugenden empfinden wir anders, als wir sie mit der Vernunft begreifen.

Wer von der Natur keinen Geschmack empfangen, wird die Regeln des Schönen begreifen wie SAUNDERSON NEWTON's Theorie der Farben, als Vernunftgründe, nicht als Phänomena. Aber so wie sich die Nachurtheile der Seele durch lange, wiederholte Uebungen mischen und die sinnlichen Urtheile verbessern, eben so können die Regeln des Schönen den Geschmack reinigen, verbessern.

Unsere Urtheile von den Gröfsen, Entfernungen, Figuren und Bewegungen der körperlichen Dinge sind eben so wohl, als unser Begriff von der Schönheit und Ordnung, von den sinnlichen Eindrücken unterschieden, stehen eben so wenig unter der Freiheit, und kommen aller Beziehung und Gewohnheit zuvor. Desswegen aber nehmen wir keinen besondern Sinn an, vermittelst dessen wir die Entfernung u. s. w. wahrnehmen.

Wie die äufserlichen Sinne, sind sie der Freiheit nur mittelbar unterworfen, indem wir durch Uebung, Gewohnheit und Erziehung unsern Geschmack sowohl, als unsere moralische Empfindung verändern können.

Die Wahrheit streitet sehr oft mit dem *bon sens*, und in diesem Falle kann sie nur durch die Vernunft erreicht werden, z. B. die Gestalt der Erde, ihre Bewegung, die Entfernung der Fixsterne, die unendliche Theilbarkeit der Materie. Eben so streitet sehr oft die sittliche Empfindung mit der Pflicht.

Gedanken vom Ausdrucke der Leidenschaften.

Die Begriffe folgen in einer Leidenschaft so schnell auf einander, dass die Zeichen, durch welche sie ausgedrückt werden, öfters zu langsam sind und die Kürze selbst, deren man sich beim Ausdrucke eines Affects befleifsigt, öfters nicht zureicht, sie mit der gehörigen Geschwindigkeit zu verfolgen. Man muss also in der Folge der Begriffe, die man auszudrücken hat, diejenigen übergehen, welche der Leser oder Zuschauer selbst hinzudenken kann. Daher entstehen in dem Ausdrucke der Affecte öfters Sprünge*, die in der Seele selbst nicht statt finden. Man hat aber bei diesen Sprüngen zu beobachten, dass man den Faden der Gedanken, den man unterbrochen, an einer solchen Stelle wieder ergreifen muss, aus welcher die Lücke von den beschäftigten Gedanken der Leser ausgefüllt werden kann.

Hieraus lassen sich die schöne Unordnung in einer Ode**, die plötzlichen Anfänge und die unvermutheten Schlussfälle erklären. Besonders bezeugen die odenmäfsigen Schlussfälle, dass der Dichter allhier nicht zu denken aufgehört, sondern durch die allzu grofse Gewalt des Affects plötzlich zum Schweigen gebracht worden sei. Vielleicht lässt sich hier der Begriff des Unendlichen durch die Kunst anbringen, deren der Verfasser der englischen Schrift *„Essay on sublime"* gedenkt.

Da aber in einer Ode mehr Begeisterung die Anstrengung aller Seelenkräfte zugleich als wahrer Affect herrscht, so wird der Dichter durch die Gewalt der Einbildungskraft auf associirte Begriffe gebracht,

* Malo dueis avi domum,
Quam multo repetet Graecia milite,
Conjurata tuas rumpere nuptias
Et regnum Priami vetus.
Eheu quantus equis! quantus adest viris
Sudor! etc. Lib. 1 Od XV.

** Definition. Wenn wir bei einer gewissen Gelegenheit in Begeisterung gerathen, und die Folge von Gedanken, welche wir dabei haben, poetisch beschreiben, so heifst das Gedicht eine Ode. Der Unterscheidungs-Charakter liegt nicht nur in der Begeisterung allein, sondern auch darin, dass sie vielmehr eine Folge von Gedanken, als einen gewissen Gegenstand beschreibt. Cowley's Auferstehung ist keine ausführliche Beschreibung von dieser Begebenheit, sondern eine Folge von Gedanken, die er gehabt, indem er an die Auferstehung gedacht hat.

die mit seinem Affecte in keiner nahen Verbindung stehen.* So lange sich der Dichter auf diesen Nebenwegen aufhält, werden seine Begriffe von keiner Leidenschaft gleichsam beflügelt: daher folgen die Gedanken in den Digressionen ordentlicher auf einander, und die Sprünge finden hier weniger statt. Desto plötzlicher aber erfolgt der Uebergang von der Digression zu dem Hauptgegenstande**, weil die Leidenschaft den Dichter schnell und gleichsam durch einen Sprung von dem Nebenwege, auf welchen er sich verirrt, in den Hauptweg zurückzieht. Die erste Ode des vierten Buchs ist ein vortreffliches Beispiel hiervon. Es herrscht ein einziger Affect darin. *Fecunda inter verba cadit lingua silentio*, sagt der Dichter.

Oefters verliert sich der Dichter ganz in einer Digression, ohne zu seinem Gegenstande zurück zu kehren: dieſs geschieht in solchen Oden, in welchen vergleichungsweise mehr Begeisterung und weniger Affect herrschen soll.†

In Trauerspielen, wo die Personen zwar in Affect, aber in keiner Begeisterung sein sollen, finden keine Digressionen statt. Desto häufiger aber erfolgen Sprünge in der Folge der Gedanken, welche Figur die allerbequemste ist, heftige Leidenschaften zu erregen. SHAKESPEARE hat sich derselben vortrefflich zu bedienen gewusst.

Wenn sich aber ein anhaltender Affect in eine Art von Raserei verwandelt, so thut die Raserei die Wirkungen der Begeisterung und macht, dass Digressionen erlaubt werden. Beispiele aus *Phädra* und *Hippolyt*, aus *King Lear* und *Hamlet*.

Die schrecklichste Raserei ist diejenige, in welcher der Rasende sich

* L. II. Od. 4. *Aest Attalo ne doctus insultes etc.*

** L. I. Od. 35. *Serves iturum Caesarem etc.* — *Ehen cicatricum* etc., eine Digression. — *O utinam nova etc.* die Rückkehr.

† L. II. Od. 1. Mit dem 13. Vers fängt die Begeisterung an. Diese verwandelt sich Vers 29. in Affect. Die Rückkehr Vers 37. *sed ut* mildert nur die Heftigkeit des vorhergehenden Verses, eigentlich aber kehrt der Dichter nicht zum POLLIO zurück.

Die 13. Ode des zweiten Buches ist voller Affect, und dennoch schliefst sie sich mitten in der Digression. Allein hier war die Digression dem Affecte schnurstracks entgegengesetzt, und konnte also keine Rückkehr statt finden. Wie vortrefflich löset sich Vers 21. u. f. die Beweggründe zum Zorne in andere, entgegengesetzte Gründe auf!

bei einem Nebenbegriffe aufhält und den Gegenstand seines Affects völlig vergessen zu haben scheint. Beispiele: Herodes bei Voltaire, der in der Raserei glaubt, Mariamne lebe noch. Clementina bei Richardson, die den Grandison, den Gegenstand ihrer Liebe, vor Augen sieht, ohne ihn zu kennen.

Die anscheinende Ruhe bei einem innern heftigen Affecte hält das Mittel zwischen dem gewaltigen Ausbruche und der Raserei, welche bei einer scheinbaren Gelassenheit zu besorgen steht. Die erste Hitze der Leidenschaft erfordert eine Anstrengung der Kräfte, auf welche eine proportionirte Erschlaffung zu erfolgen pflegt, daher man vermuthet, sie werde sich bald verrauchen. Haben sich aber die heftigen äufserlichen Bewegungen gelegt, und die Seele fährt fort innerlich von dem Affecte gequält zu werden, so fangen wir an für die Zukunft besorgt zu werden, indem wir nicht wissen, worin dieser Zustand endigen wird. Dieses hat abermals eine Aehnlichkeit mit dem Unendlichen durch die Kunst. Daher ist die anscheinende Ruhe bei einem Affecte öfters schrecklicher, als die Raserei selbst, in welcher sie sich zu endigen pflegt. Die Furcht vor einem Uebel beunruhigt uns mehr, als die Gegenwart desselben. Hingegen findet bei einer Raserei mehr Mitleiden statt, indem die Seele, welche in diesem Zustande der Freiheit völlig beraubt ist, an dem Unglücke nicht mehr schuld zu sein scheint: daher das Uebel, welches wir bedauern, mehr ein physisches als moralisches Uebel wird.

Wir haben also drei verschiedene Stufen des Affects: den plötzlichen Ausbruch, die anscheinende Stille und die Raserei.

Die beiden ersten Stufen können uns nicht zum weinen bringen, wenn sie nicht Traurigkeit, plötzliche Freude, Mitleiden oder Grofsmuth zum Gegenstande haben. Hingegen bringt der dritte Grad einer Leidenschaft die Zuschauer allezeit zum weinen, weil er nie ohne Mitleiden sein kann.

Ich weifs nicht, ob die Maler und Bildhauer mehr als den ersten Grad des Affects schildern können.

In der Poesie wird der Ausdruck des ersten Grades feurig, nachdrücklich, und durch Sprünge des zweiten Grades frostig, nachdrücklich und ordentlich, des dritten Grades hingegen wild und voller Ausschweifungen geschehen müssen.

Die Musik scheint nur den ersten und dritten Grad ausdrücken zu

können. Die Tanzkunst hingegen kann, wie die Poesie, sich aller drei Grade bedienen.

Der Ausdruck der Leidenschaften durch natürliche Zeichen erregt ähnliche Bewegungen in den Sinnesorganen, und dunkle und unbestimmte Begriffe in der Seele. Der Ausdruck der Leidenschaften durch willkürliche Zeichen erregt klare Vorstellungen in der Seele und vermittelst dieser auch Bewegungen in den Sinnesorganen, die aber nicht so stark sind, als diejenigen, welche durch natürliche Zeichen erregt werden. Die Malerei kann vermittelst der natürlichen Zeichen, deren sie sich bedient, Bewegungen in den Sinnesorganen, vermittelst der Composition aber klare Begriffe von dem Gegenstande der Leidenschaften in der Seele hervorbringen. Da aber diese Kunst nicht mehr als einen einzigen Augenblick vorstellen kann, so sind die Eindrücke nicht stark genug, sehr heftige Leidenschaften zu erregen, wenn man nicht eine Reihe von Gemälden, die die Folgen und Wirkungen der Leidenschaften vorstellen, nach einander betrachten kann. Dieses geschieht in der Tanzkunst, welche Kunst, wenn sich grofse Genies damit beschäftigten, alle Arten von Leidenschaften in der Seele sowohl, als in den Sinnesorganen erregen könnte.

Wenn eine Person, die jetzt nicht im Affecte ist, die Ursachen einer Leidenschaft erzählt, so kann der Ausdruck geschmückt und ordentlich sein. Erzählt sie aber die Wirkungen der Leidenschaften, so muss sie nachahmen und eben so unordentlich, so kurz und so feurig sich ausdrücken, als die Person, welche in einem Affecte begriffen ist. Beispiel: der beschriebene Untergang der Stadt Troja im zweiten Buche der *Aenis*.

Der Ausdruck in der Poesie muss aus willkürlichen Zeichen bestehen. Diese können aber durch natürliche Zeichen unterstützt werden, damit sie sinnlicher und anschaulicher werden mögen, welches in Poesien durch den Wohlklang und auf der Schaubühne durch theatralische Action geschieht. Indessen müssen in der Dichtkunst die willkürlichen Zeichen herrschen und nicht von den natürlichen Zeichen völlig verdunkelt werden. Daher sind auf der Schaubühne solche Handlungen zu verwerfen, die durch den heftigen Eindruck, welchen sie auf die Zuschauer machen, den Eindruck der willkürlichen Zeichen völlig verdunkeln. Man sieht auch hieraus, warum die abscheulichsten Handlungen in der Malerei gefallen, die auf der Schaubühne einen sehr widrigen Effect haben.

Wenn bei SHAKESPEARE die abscheulichsten Handlungen weniger missfallen, so geschieht es desswegen, weil seine willkürlichen Zeichen immer noch einen stärkern Eindruck machen, als die mechanische Handlung selbst, durch welche er sie unterstützt.

Zufällige Gedanken über die Harmonie der innern und äufsern Schönheit.[1]

Um das Jahr 1755

Die Maschinen der Natur sind von den Kunstmaschinen darin unterschieden, dass bei jenen das Innere und Aeufsere, Materie und Form, Kraft und Schein, allezeit in der genauesten Verbindung stehen, welches aber bei den Werken der Kunst nicht statt findet. Die Baukunst macht eine Ausnahme. Die Gebäude müssen den Schein der Festigkeit und Bequemlichkeit haben. Die Materie verhält sich bei den Werken der Kunst blofs leidend, und der Künstler drückt ihr durch eine fremde Kraft eine ihr gleichgiltige Form ein: dahingegen die Natur durch innere Kräfte die Materie in die gehörige Form bringen, und also durch innere Kraft den äufsern Schein wirken lässt. Es wird sich also bei den Naturmaschinen, durch diese Harmonie des Innern und des Aeufsern, von dem einen auf das andere schliefsen lassen, bei den Kunstmaschinen aber nicht. Mit andern Worten: die Naturmaschinen haben eine Physiognomik, die Kunstmaschinen aber nicht.

Zwischen Güte und Schönheit findet dieselbe Harmonie statt, wie zwischen Kraft und Schein: denn die Schönheit ist nichts anderes, als sichtbar gewordene Güte und Tüchtigkeit.

Da aber die Güte etwas objectives ist, bei der Schönheit hingegen viel subjectives mit unterläuft, so kann diese Harmonie nicht vollständig sein. Mancher Gegenstand kann Schönheit lügen, mancher seine Schönheit zu sehr verbergen, wenn nämlich die innern Eigenschaften aufser dem Gebiete des ästhetischen Gefühls liegen.

Die Vorsehung hat dafür gesorgt, mehrentheils innere Tüchtigkeit

[1] Aus J. HEINEMANNS *Monatsschrift*.

durch äufsere Schönheit, Güte durch Annehmlichkeit zu erkennen zu geben. Da aber dieses nur eine Nebenabsicht gewesen, so hat sie zuweilen höhern Absichten weichen müssen, wenn sie mit ihnen in Collision gekommen. Hierher gehört der Geschmack der Speisen und ihre Gesundheit oder Zuträglichkeit für den menschlichen Körper.

Das Symbol der äufsern Schönheit mit bösem und gefahrvollem Innern verknüpft, ist das Haupt der Meduse, das mit Schlangen geziert ist, weil auch diese Schönheit in Form und Bewegung mit innerm Schädlichen verbinden. Hingegen war die Hermessäule nach der Beschreibung, die, wo ich nicht irre, Alcibiades im *Gastmahle des Plato* davon macht, ein Sinnbild der innern Vortrefflichkeit, mit äufserer Hässlichkeit verbunden. Der Elephant verbirgt mehr als thierischen Verstand und eine feine, beinahe edle Empfindsamkeit unter einem plumpen äufsern Wesen, das nicht den mindesten Geist verspricht.

Jede Naturmaschine ist in doppelter Rücksicht der Schönheit und Hässlichkeit fähig: erstens als Form, und zweitens als Ausdruck; als Form, insoweit die Maschine sich in Linien und Flächen endigt, die sowohl in Ruhe, durch Wendung und Farbe, als zum Theil in Bewegung, an und für sich betrachtet, schön, reizvoll, erhaben u. s. w. sein können. Man kann dies die todte Schönheit der Naturmaschine nennen. Da aber auch das Aeufsere derselben ein natürlicher Ausdruck des Innern ist und die guten und bösen Eigenschaften, die Vollkommenheiten und Mängel der Dinge sichtbar macht, so machen sie auch in dieser Betrachtung einen angenehmen oder widrigen Eindruck, erregen Gefallen oder Missfallen, sind schön oder hässlich.

Die lebendigen Schönheiten sind von verschiedener Art. Erstens, die organischen oder sinnlichen Merkmale, welche die innerlichen organischen Vollkommenheiten natürlich ausdrücken; z. B. die äufserlichen Kennzeichen von Gesundheit der Pflanze, von ihrer Fähigkeit zum Wachsthume, Nahrung und Fortpflanzung. Zweitens, die thierische Schönheit oder sinnlichen Merkmale der innern thierischen Vollkommenheiten, als der Empfindung, Willkür und des Naturtriebs. Drittens, menschliche oder geistige Schönheit, d. i. sinnliche Merkmale, welche Vernunft, Freiheit des Willens, Empfindsamkeit, Sittlichkeit, und die übrigen Eigenschaften eines vernünftigen Wesens auf eine natürliche Weise ausdrücken.

Es giebt auch zufällige Schönheiten, d. i. Merkmale, welche gewisse

innerliche Eigenschaften nicht durch natürliche Verbindung, sondern blofs durch zufällige Association der Begriffe andeuten, und also nur gewissen Personen eigen sein können. So nehmen uns zuweilen gewisse Gesichtszüge ein, die an und für sich unbedeutend sind, uns aber gefallen, weil wir sie an gewissen Gegenständen unserer Liebe und unserer Hochachtung wahrgenommen haben. Die Nachahmung äufserlicher Fehler und Mängel grofser verehrungswerther Männer ist daher zu erklären. Es ist nicht immer blofs niederträchtige Schmeichelei, wie mancher zu glauben geneigt ist.

Aus der harmonischen Verbindung und Vereinigung aller dieser Schönheiten entspringt die Schönheit des Menschen.

Zwischen der todten und lebendigen Schönheit findet abermals eine Harmonie statt, insoweit die Natur die innere Vollkommenheit des Lebens mehrentheils durch schöne Formen, Farbe und Bewegung zu erkennen zu geben pflegt. Jedoch finden auch hier häufige Ausnahmen statt.

Die unmittelbare Vorstellung einer Sache, d. h. wie sie sich uns ohne Zergliederung, Ueberlegung u. s. w. darstellt, heifst ihr Schein.

Angenehm ist eine Vorstellung, wenn sie uns mehr unsere Kräfte, als ihre Einschränkung empfinden lässt, d. h. wenn sie unsere Kräfte ohne Anstrengung beschäftigt.

Eine Sache, die einen angenehmen Schein hat, ist schön.

Es giebt kein absolutes Ideal der Schönheit, sondern jedes Subject erfordert, nach dem Mafse seiner Kräfte und Fähigkeiten, ein anderes Ideal, das demselben entspricht. Ein absolutes Ideal würde alle vorhin angeführten Schönheiten in dem höchsten Grade und in der vollkommensten Uebereinstimmung verbinden. Dieses ist so wenig möglich, als dass sich ein Körper mit der allergröfsten Geschwindigkeit, oder nach allen Richtungen zugleich bewege.

Selbst unter den Hogarth'schen Schönheitslinien giebt es keine, die an und für sich die schönste wäre. Jeder menschliche Sinn erfordert nach dem Grade seiner Schärfe und Blödigkeit einen gröfsern oder kleinern Schwung. Da aber alle gesunden, unbefangenen menschlichen Sinneskräfte innerhalb bestimmter Grenzen der Schärfe und Stumpfheit bleiben, so wird das Ideal in der Mitte zwischen den äufsersten Grenzen gleichsam schwimmen.

Jedes Subject hat eine ihm eigene Mischung von Fähigkeiten und

Neigungen, welche sein Genie und seinen Charakter ausmachen. In dieser Mischung wird mehrentheils eine Eigenschaft gleichsam hervorstechen, und den Hauptzug des Genies oder Charakters ausmachen; diesem werden die übrigen Eigenschaften untergeordnet sein. So wird auch das Ideal, das jedem dieser Subjecte entspricht, jedes seine eigene Mischung von todten und lebendigen Schönheiten aller Art haben müssen, nebst einem, in derselben nicht selten hervorstechenden Ausdruck des Guten, welches den Charakter des Ideals ausmacht. Im Herkules z. B. wird der Ausdruck der Kraft den Hauptcharakter ausmachen, im Jupiter die Majestät, in der Venus die Wollust, im Mercur Behendigkeit, in der Minerva Weisheit u. s. w. Alle übrigen Schönheiten oder sinnlichen Ausdrücke des innern Guten haben eine Beziehung auf diesen Hauptcharakter, und sind demselben untergeordnet. Der Apoll allein scheint nach der Beschreibung, die von demselben gemacht worden, alle diese Schönheiten in der besten Uebereinstimmung, ohne dass eine derselben merklich hervorsteche, zu besitzen. Indessen kann er doch nur die Schönheiten des männlichen Geschlechts haben, obzwar in dem blühendsten Lebensalter, das Kraft und Unschuld mit Erfahrung und Weisheit verbindet. Für die Schönheiten des weiblichen Geschlechts wird ein anderes Ideal aufgesucht werden müssen, in welchem nicht Thätigkeit, sondern Liebreiz der herrschende Charakter sein wird.

Da die Schönheit eine unmittelbare Empfindung ist, die nicht von unsern Urtheilen und Vernunftschlüssen abhängt, so findet auch in Ansehung derselben kein Irrthum, kein Vorurtheil statt. Was irgend einem Menschen gefällt und schön dünkt, muss einen Grund des Wohlgefallens enthalten, muss Eigenschaften besitzen, die wenigstens diesem Subjecte angemessen sind, und der Mischung seiner Fähigkeiten eine angenehme Beschäftigung darbieten. Wenn auch jemand einem Gegenstande, der diese Eigenschaften nicht besitzt, sie aus Irrthum oder Vorurtheil zuschriebe, so würde doch das Vorurtheil nicht das Phänomenon der Schönheit erzeugen können. Ueberhaupt hat alle sinnliche Erkenntniss die untrüglichste subjective Wahrheit, und da dieses auch von der Schönheit gilt, so lässt sich davon auch mit Gewissheit schliefsen, dass der Gegenstand, der diese subjective Erscheinung wirkt, auch die dazu erforderlichen Eigenschaften, wenigstens in Beziehung auf dieses Subject, besitzen müsse. Der allerausschweifendste Geschmack hat einigen Grund in dem

Gegenstande. Die Dinge haben verschiedene Seiten, aus welchen sie betrachtet werden können. Es kommt auf Gewohnheit, Uebung, angeborene und erworbene Fertigkeit, Neigungen, Gemüthsbeschaffenheit, Winkel und Falten der Seele an, wohin die Aufmerksamkeit bei erblicken eines Gegenstandes sich lenken, und auf welcher Seite sie haften soll. Und nach diesem Gesichtspunkte richtet sich Schatten und Licht des Gegenstandes, und auch unser Urtheil von seiner Schönheit oder Hässlichkeit. Der Begriff des ekelhaften Schmutzes überwiegt bei einem verzärtelten Frauenzimmer alle andern Betrachtungen, in welchen uns etwa der Anblick schön gewundener Därme angenehm sein könnte. Der Naturforscher unterdrückt die Idee des Schmutzes, und findet die Därme interessant. Der Wilde hat kein Gefühl von Ekel, und hängt sie sich zum Putze um den Hals. Gemeine Augen können eine bunte Fläche mit einem wallenden Umrisse schön finden. Geübtere Sinne hingegen fordern eine der Wahrheit gemäfse Vermischung von Schatten und Licht, und einen Umriss, der sich zu verlieren scheint.

Mich dünkt, die Urtheile der Menschen in Absicht auf die todte Schönheit weichen nicht so sehr von einander ab, als in Absicht auf die lebendige Schönheit oder den Ausdruck, und insbesondere, wenn Collisionen entstehen. Dieser liebt bräunliche, jener blonde Gesichter. Jene drücken mehr Lebhaftigkeit, diese mehr Seelenruhe aus. Dieser liebt Keckheit, jener Bescheidenheit: ein anderer offenes, freimüthiges Wesen: mancher hingegen Verschwiegenheit: dieser mannhafte Festigkeit, jener Empfindsamkeit u. s. w. Jede dieser Eigenschaften hat ihre besondere Physiognomie, die zuweilen mit den Erfordernissen der todten Schönheit in Collision kommt. Daher die verschiedenen Urtheile der Völker und Zeiten in Absicht auf die Schönheit, die erstaunliche Mannigfaltigkeit des Geschmacks, die man sonst dem Eigensinne, dem Vorurtheile, oder andern zufälligen Ursachen zuzuschreiben pflegt, die aber, meines Erachtens, in der Verschiedenheit der Kräfte und Fähigkeiten, und in der Mannigfaltigkeit ihrer Mischung und Verhältnisse gegen einander ihren zureichenden Grund haben. Diese müssen nothwendig nach Zeit, Raum, Klima, Erziehung, Nahrung, Religion und Regierungsform veränderlich sein: daher auch die Dinge, die dieser Mischung von Kräften und ihrer Verhältnisse angemessen sein sollen, die Schönheiten, derselben Veränderlichkeit unterworfen sein müssen.

Man hat also, von dieser Seite betrachtet, guten Grund, mit dem gemeinen Sprichworte zu sagen: „ein jeder hat seinen Geschmack"; und: „über Sachen des Geschmacks lässt sich nicht streiten." In der That, nur ich allein kann sagen, welcher Schein meinen Fähigkeiten angemessen ist und diese ohne Ermüdung beschäftigt. Vernunftgründe und Autoritäten vermögen hier nichts wider die innere Ueberzeugung. Man kann einen Gelbsüchtigen zwar überführen, dass die Gegensände, die ihm gelb scheinen, es in der That nicht sind, insoweit man die Farben für etwas objectives, für die Eigenschaften der Oberfläche hält, die Augen eines gesunden Menschen auf eine bestimmte Weise zu afficiren. Insoweit aber die Farben als etwas subjectives betrachtet werden, findet auch in Absicht auf dieselben kein streiten und überführen statt. Mit der Schönheit hat es dieselbe Bewandtniss. Durch Vernunftgründe und Autoritäten bringt ihr dem Menschen keine unmittelbare Erkenntniss bei. Er wird höchstens Regeln herplappern lernen, die er nicht versteht, und Urtheile nachbeten, wovon sein Innerstes nicht überführt ist.

Wie aber? sind desswegen alle Kritiken vergeblich, alle Regeln grundlos, alle Vernunftgründe in Sachen des Geschmacks blofses Geschwätz? — Nichts weniger! Unter allen Arten des Geschmacks muss vielmehr ein einziger der Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschen am zuträglichsten sein. Dieses wird der wahre, richtige Geschmack sein, den zu erlangen alle Menschen sich bestreben müssen. Und insoweit der Mensch, wenigstens indirect, auch über die Mischung seiner Fähigkeiten einige Gewalt hat, und ihnen nach Wohlgefallen Ausbildung und Richtung geben kann, so steht es auch in seiner Macht, sich diesem einzigen wahren Geschmacke mehr oder weniger zu nähern, und seine Empfindung der Schönheit so auszubilden, wie sie seiner Bestimmung und dem Endzwecke seines Daseins am meisten angemessen ist.

Dieses ist das hohe Amt der Kritik. Sie soll uns zeigen: erstens, welcher Geschmack der beste sei, d. h. nach obigem Grundsatze, welche Empfindung des Schönen der wahren Bestimmung des Menschen, dem Endzwecke seines Daseins am zuträglichsten sei, am besten entspreche, und zweitens, wie wir unsere Kräfte und Fähigkeiten, insoweit es bei uns steht, zu bilden und zu richten haben, um dieses Geschmacks theilhaft zu werden. Führet einem Menschen, der das Groteske liebt, und an der Erhabenheit eines Apoll keinen Geschmack findet, tausend Ver-

muntgründe und eben so viele Autoritäten an, dass der Apoll vortrefflich sei, ihr werdet ihn zum Schweigen, vielleicht zum Nachplaudern bringen, aber nicht überführen. Zeigt ihm aber erstlich, dass die Empfindung des Erhabenen und Grofsen dem Endzwecke unsers Daseins, der wahren Glückseligkeit des Menschen zuträglich sei, ja derselben weit mehr entspreche, als die Empfindung des lächerlichen Grotesken, an welcher er sich zu ergötzen gewöhnt hat. Thut dieses aber nicht eher, bevor ihr untersucht habt, ob die Seele desselben der Empfindung des Erhabenen fähig sei, und durch gehörige Ausbildung ihrer theilhaft werden könne. Sonst gereichen eure Bemühungen, wenn sie nicht furchtlos sind, mehr zum Schaden, als zum Vortheile dieses Menschen. Sodann zeiget ihm die Weise, wie er seine Fähigkeiten ausbilden soll, um zu dieser Empfindung des Erhabenen zu gelangen, von der er nunmehr einsieht, dass sie seine Glückseligkeit befördern werde. So und nicht anders lässt sich der Geschmack der Menschen ausbilden, so und nicht anders kann man ihm eine unmittelbare Erkenntniss der Schönheit beibringen, deren er ganz unfähig zu sein schien.

Einzelne Schönheiten können in's Gedränge kommen und einander hinderlich sein. Das Natürliche und das Sinnreiche, Anständigkeit und Wahrheit, Kühnheit und Bescheidenheit, Eifer und Sanftmuth u. s. w. schränken sich wechselsweise ein. Und nun kommt es auf die subjective Mischung der Kräfte an, welche von beiden sich widersprechenden Schönheiten obsiegen oder unterliegen soll. Die Franzosen scheinen mehr Anstand als Wahrheit zu lieben, mehr feine Lebensart als Erhabenheit, mehr das Sinnreiche als die Natur; die Engländer das Gegentheil. Jede Nation hat offenbar ihre eigene Mischung von Krätten, wodurch ihr Geschmack bestimmt wird. Welcher Geschmack ist aber der Bestimmung des Menschen am zuträglichsten? Unstreitig derjenige, nach welchem man sich durch ekelhafte oder lächerliche Nebenbegriffe nicht abhalten lässt, das Schreckliche, Erhabene, Kühne, Naive in seiner ganzen Stärke zu fühlen, bei andern Gelegenheiten aber, wo die Collision vermeidlich ist, sich, an Feinen und Anständigen sich zu ergötzen, geübt hat. Je mehr man sich diesem Ideale nähert, desto vollkommener und richtiger ist unser Geschmack. Man sieht aber auch, wohin man die Bemühung zu lenken habe, wenn man seinen Geschmack verbessern will.

Ueber Rousseau's Neue Héloïse.[1]

Aus den *Briefen, die neueste Literatur betreffend.* Jahrg. 1761. Brief 166—170.

Wissen Sie denn nicht, dass wir uns vorgenommen, Sie blofs von der deutschen Literatur zu unterhalten? Die ausländische war für unsern Plan zu weitläuftig, und da wir nicht genug davon sagen konnten, so war unsere Abrede, lieber gar nichts davon zu sagen. Diese Abrede ist Ihnen nicht unbekannt, und Sie fordern gleichwohl eine Nachricht von der „*Neuen Héloïse*"* des Herrn Rousseau? Gut! da Sie es verlangen, so soll für dieses mal eine Ausnahme geschehen.

Dass ich dieses Werk gelesen habe, konnten Sie mit Recht voraussetzen. Einen philosophischen Roman, eine zweite Heloïse, davon Rousseau der Verfasser oder doch wenigstens der Herausgeber ist, ein Werk, das in Paris Aufsehen macht, das man sich in Deutschland aus den Händen reifst, und wovon man allhier in allen Gesellschaften spricht, — konnte ich dieses wohl ungelesen lassen? Sie wissen, mit welcher Begierde ich sonst zuzugreifen pflege, sobald ich nur den Namen des Genfer Bürgers auf der Stirne eines kleinen Aufsatzes glänzen sehe.

Aber hätte Rousseau lieber philosophische Aufsätze, als einen Roman geschrieben! Sie können nicht glauben, wie sehr ich mich in meiner Erwartung betrogen fand. Es hat mir nicht wenig Ueberwindung gekostet, alle sechs Bücher dieses Romans mit ununterbrochener Aufmerksamkeit durchzulesen. Man traut sich anfangs selbst nicht. Seiner eigenen Empfindung zum Trotze zwingt man sich, gewisse Dinge schön zu finden, die ein allgemeiner Beifall dafür erkannt hat. Durch das Ansehen des Verfassers und des Publikums getäuscht, liest man, ermüdet die Geduld, und macht sich noch immer Hoffnungen, bis man endlich am Rande ist und sich betrogen sieht. Sie finden zwar in dieser Sammlung hier und da vortreffliche Briefe, die eines Rousseau würdig sind;

* *Julie, ou la nouvelle Héloïse.* Amsterdam 1761.

[1] Wir haben als Schluss dieser Auswahl kleinerer Aufsätze noch Mendelssohn's interessante Recension über Rousseau's berühmten Roman: *Die Neue Héloïse* aus den *Literaturbriefen* aufgenommen, gewissermafsen als Probe dieses von unserm Autor mit soviel Meisterschaft geübten kritisch-literarischen Genres.

aber was sind es auch für Briefe? solche, in welchen Rousseau als Weltweiser einzelne Materien abhandelt: über das Lesen der Bücher, über den Zweikampf, über den Selbstmord, über die Musik, über die Erziehung, über die Vergnügungen eines arbeitsamen Landlebens. Sie wissen, was man sich von einem Rousseau über diese Materien versprechen kann! Wo es auf Beredtsamkeit und Gründe ankommt, da hat sich dieser Weltweise schon als Meister gezeigt. Allein wie selten hat der Romandichter Gelegenheit, diese Talente anzubringen! und wie wenig ist der Schriftsteller, welcher diese Talente allein, obgleich im höchsten Grade, besitzt, zum Romanschreiben aufgelegt! Eine fruchtbare und unerschöpfliche Dichtungskraft: Kenntniss des menschlichen Herzens, die sich nicht sowohl bei allgemeinen moralischen Betrachtungen verweilt, als in das Eigenthümliche eines jeden Charakters eindringt; die grofse Gabe zu erzählen, und die noch gröfsere zu dialogiren: die echte Sprache der Leidenschaften, welche in dem Herzen des Lesers ein sympathetisches Feuer anzündet, und nicht eher schwärmt, als bis die Einbildungskraft des Lesers vorbereitet ist, mit zu schwärmen: — dieses sind die Eigenschaften, welche man an einem Richardson bewundert, in dem Werke des Rousseau aber vergebens suchen wird. Seine Dichtungskraft hat er in diesem Werke in keine grofsen Unkosten gesetzt; seine Kenntniss des menschlichen Herzens ist mehr speculativ als pragmatisch: die Erzählungen sind sich ungleich, bald schleppend, bald in vollem Galopp: die Gabe zu dialogiren möchte man ihm fast ganz absprechen, und seine Leidenschaften überjagen die Einbildungskraft des Lesers. Sie sind schon in den Wolken, ehe der Leser noch die geringste Lust verspürt, sich mit ihnen zu versteigen.

Am Ende der Sammlung hat der Verfasser oder, wie er sich lieber nennen will, der Herausgeber der Briefe, eine Vorrede nachgesetzt, die er *Préface de la nouvelle Héloïse, ou entretien sur les romans, entre l'éditeur et un homme de lettres* betitelt. Hier scheint er die Fehler seines Werkes offenherzig genug anzuzeigen, und mit der ihm gewöhnlichen Scharfsinnigkeit von sich abzulehnen. Was er von der guten Absicht eines Romanschreibers und von der Lauterkeit der Moral sagt, die in seinen Briefen geprediget wird, das lasse ich dahingestellt sein. Aber die magern Erfindungen und der unnatürliche Vortrag lassen sich durch keine guten Absichten entschuldigen. Ist es eine wahre Geschichte, und

haben die einsiedlerischen Schweizer wirklich so geschrieben, als sie der Sammler ihrer Briefe lässt, so ist er auf's r Schuld, der Leser aber nichtsdestoweniger befugt, sein Misstallen zu erkennen zu geben.

Sie sind nicht gewöhnt, mit einem allgemeinen Urtheile zufrieden zu sein, und ich nicht, es dabei bewenden zu lassen. Hier sind die Gründe, die mein vermessenes Urtheil über die *Héloïse* des Herrn Rousseau veranlasst haben! — Was die Erfindung betrifft? Urtheilen Sie selbst, ob folgender Plan eine sonderliche Fruchtbarkeit verräth! Julie von Etange und ihre Muhme Clare, zwei liebenswürdige Fräulein, werden von einem jungen Menschen, der unter dem Namen St. Preux vorkommt, in den Wissenschaften unterrichtet. Der Vater der Julie ist abwesend, und ihre allzu gütige Mutter vertraut die beiden Schülerinnen einem jungen wohlgebildeten Weltweisen, ohne von dieser gefährlichen Vertraulichkeit das geringste zu befürchten. Clare ist ein flüchtiges Mädchen, das zum Verlieben nicht gemacht ist. Sie verehrt ihren Lehrmeister, ohne ihn zu lieben, und kennt keine andere Neigung, als Freundschaft für ihre Julie. In der Folge heirathet sie einen gewissen von Orbe, ohne Neigung; in dem Ehestande liebt sie ihn ohne Zärtlichkeit, und nach seinem Tode beweint sie ihn aus Pflicht. Kurz! die Eindrücke berühren nur die Oberfläche ihrer Seele, und sie ist zu leichtsinnig, jemals eine grofse Thorheit zu begehen. Julie aber ist von einem weit fühlbarern Wesen. Die zärtlichen Neigungen treiben in ihrer Seele so tief Wurzeln, dass sie sich ihrem Wesen gleichsam einverleiben und über alle ihre Fähigkeiten ausbreiten. Ihr Lehrmeister ist so zärtlich als sie, aber weit ungestümer in seinen Gemüthsbewegungen. Solche empfindungsreiche Seelen sind zu allem, was grofs und erhaben ist, aber auch zu grofsen verliebten Thorheiten aufgelegt. Sie begehen wirklich eben nicht die kleinsten; und wenn ich Fräulein Julie nicht schmeicheln soll, so verführt sie mehr, als sie verführt wird. Die beiden Verliebten reden mit Entzücken von der Tugend, indem sie sich am meisten von ihr entfernen, und predigen in allen ihren Thorheiten nichts als Weisheit. Der Baron von Etange, ein Mann von altem Adel und stolz auf sein Pergament, kommt nach Hause und will sein Fräulein von keinem geringen Bürger ohne Entgeld unterrichten lassen. Die Mutter merkt endlich die geheime Vertraulichkeit ihrer Tochter mit ihrem Lehrmeister, und da sie weifs, dass der Baron unbeweglich sein wird, so verzehrt sie

sich in ihrem eigenen Kummer und stirbt. Der Vater, welcher nicht lange hernach gleichfalls hinter das Geheimniss kommt, nöthigt seine Tochter, einen Herrn von Wolmar zu heirathen, der ihm in dem letzten Feldzuge sein Leben gerettet hat. St. Preux erfährt es, geräth in Verzweiflung, und will sich entleiben; doch ist er vorsichtig genug, seinem Freunde Sir Eduard Bomston, der gleichsam aus den Wolken herunter gefallen ist, um ein Freund des St. Preux zu werden, diesen verzweifelten Entschluss zu melden und seine Meinung darüber zu verlangen. Diese Briefe und die Antwort des Sir Eduard sind die vortrefflichsten in der ganzen Sammlung. Es ist wahr, sie hängen mit dem Reste der Geschichte nicht zusammen, und St. Preux scheint sich nur ermorden zu wollen, um dem Sir Eduard Gelegenheit zu geben, den Selbstmord so unnachahmlich zu bestreiten: denn in dem nächsten Briefe darauf ist alles wieder vergessen. Indessen sind die Briefe an und für sich voll von der erschütternden Beredtsamkeit, welche wir an dem Genfer Bürger gewöhnt sind, und welcher nichts, die verstockteste Verzweiflung selbst nicht, widerstehen kann. „Bedenke es wohl, Jüngling!" spricht Bomston unter andern, „was sind zehn, zwanzig, dreißig Jahre für ein unsterbliches Wesen? Schmerz und Vergnügen vergehen wie ein Schatten; das Leben verfließt in einem Augenblicke, an und für sich ist es nichts, sein Werth hängt von dem Gebrauche ab, den man davon macht. Das Gute, das man gestiftet hat, vergeht nicht, und macht, dass das Leben etwas wird — — Hast Du im Innersten Deines Herzens noch die kleinste Empfindung von Tugend, so komm und lass Dich unterrichten, wie man das Leben lieben kann. So oft Dich die wilde Lust ankommt, es zu verlassen, sprich zu Dir selbst: noch eine gute Handlung will ich vor meinem Tode ausüben. Sodann gehe hin, suche einen Dürftigen, der Hilfe, einen Unglücklichen, der Trost, einen Bedrängten, der Vertheidigung bedarf. Führe mir die Unglücklichen zu, die zu schüchtern sind, mich anzusprechen. Nimm meine Börse und meinen Credit. Nimm hin und mache glücklich, so bin ich desto reicher. Kann Dich diese Betrachtung heute zurückhalten, so wird sie Dich auch morgen, übermorgen, so lange Du leben kannst, zurückhalten. Kann sie aber das nicht, so stirb: Du bist nichts mehr als ein Bösewicht."

Ich komme zur Geschichte zurück. Wolmar ist ein tugendhafter, heiterer Mann, der gut denkt und wenig empfindet. Er ist bei Jahren,

hat sich eine grofse Kenntniss des menschlichen Herzens erworben, ist ein Menschenfreund aus Grundsätzen, nicht aus Empfindung, und liebt eine stille und arbeitsame Lebensart. Das seltsamste in seinem Charakter ist, dass er das Unglück hat, von dem Dasein eines höchsten Wesens nicht überzeugt zu sein. Er begreift sehr wohl, dass dieses ein Unglück für ihn sei; allein die Ueberzeugung hängt nicht von dem Willen ab.

Dieser einzige Umstand quält JULIE. Im übrigen ist sie glücklich, findet Geschmack an der stillen Landwirthschaft, besorgt ihre ländlichen Geschäfte mit der gröfsten Ordnung und Gemächlichkeit, und wird aus einem schwachen Mädchen die tugendhafteste Frau von der Welt. ST. PREUX ist bei ihnen auf dem Lande, und der Anblick ihres ruhigen Lebens und fleifsigen Wirthschaftswesens besänftigt seine Gemüthsbewegungen, und heilt ihn von der heftigen Leidenschaft, die ihn verzehrt hatte. Er unternimmt eine Reise nach Italien, um allda einen Liebeshandel des Lord EDUARD BOMSTON zu schlichten. Unterdessen stirbt JULIE, und die Geschichte hat ein Ende.

Sie sehen, dass in dieser Anlage keine aufserordentlichen Situationen Platz finden, und ROUSSEAU selbst macht keinen Anspruch auf Situationen. Nehmen Sie diesen geringen Vorrath von Begebenheiten, dehnen Sie ihn aus, so weit Sie können, und füllen Sie die Lücken mit langen moralischen Predigten und verliebten Spitzfindigkeiten aus, so haben Sie ungefähr die Geschichte der *„Neuen Héloise"*, die Briefe ausgenommen, in welchen ROUSSEAU besondere Materien nach seiner Art abhandelt und die, wie ich Ihnen schon gemeldet, vortrefflich sind.

Und nunmehr sind Sie einigermafsen im Stande, auch über die Charaktere zu urtheilen. Was ist der sogenannte ST. PREUX? Er soll der ABÄLARD in der Geschichte sein, und sie nennen ihn alle den Weltweisen. Den Weltweisen! ich möchte wissen, was der junge Mensch in der ganzen Geschichte spricht oder thut, wodurch er diesen Namen verdient? In meinen Augen ist er der albernste Mensch von der Welt, welcher in allgemeinen Ausrufungen Vernunft und Weisheit bis in den Himmel erhebt und nicht den geringsten Funken davon besitzt. In seiner Liebe ist er abenteuerlich, schwülstig, ausgelassen, und in seinem übrigen Thun und Lassen finden Sie nicht die geringste Spur von Ueberzeugung. Er setzt das stolzeste Zutrauen in seine Vernunft, und ist den-

noch nicht entschlossen genug, den kleinsten Schritt zu thun, ohne von seiner Schülerin oder von seinem Freunde an der Hand geführt zu werden. Er trinkt sich einst einen Rausch. JULIE macht ihm Vorwürfe, und er verschwört sich den Wein. Sie billigt auch diese Uebereilung nicht, und er trinkt wieder: aber nicht mehr, als ihm die beiden Schülerinnen reichen wollen, weil er sich selbst nicht zutraut, Mafs halten zu können. Und so kindisch unschlüssig ist er in seinem ganzen Wesen. Soll das Beispiel des ST. PREUX den Stolz der Weltweisen demüthigen? O! er müsste ihnen ähnlicher sein, wenn sie sich seiner schämen sollen.

Lord EDUARD BOMSTON ist ein Engländer, das zeigt sein Name an. Aber sein Charakter? In Paris wird ihn vielleicht jedermann für englisch halten, aber ganz gewiss in London nicht. Grofsmuth, Aufrichtigkeit, übermäfsiger Stolz auf ihr Vaterland, und etwas rauhes und trockenes im Aeufserlichen: dieses sind die Züge, welche man der englischen Nation überhaupt zuschreibt. Machen sie aber den Engländer insbesondere aus? Gewiss nicht! Jeder Engländer hat, wie MURALT sehr wohl bemerkt, etwas vorzüglich eigenthümliches, das ihn nicht nur von allen Menschen, die aufser der Insel wohnen, sondern auch von allen andern Engländern unterscheidet, und dieses Unterscheidungszeichen macht erst den einzelnen Engländer aus.

Man muss die Engländer in England studiren, um diese eigensinnigen Leute fassen und gehörig nachahmen zu können. Ich glaube, dass sich auf dieses besondere Unterscheidungszeichen diejenige Art von Witz oder Scharfsinnigkeit gründet, die von den Engländern *humour* genannt wird und sich so schwer erklären lässt. Jeder Einfall, jede Handlung, die aus diesem individuellen Zuge eines Charakters fliefst, scheint sonderbar, aber sie wirft ein vortheilhaftes Licht auf den Charakter desjenigen, dem sie zugeschrieben wird: sie giebt uns diesen Menschen *in individuo* zu erkennen, und dieses sind, wo ich nicht irre, die Eigenschaften des Humors. — Doch ich verliere mich in Betrachtungen.

In dem Charakter des EDUARD finde ich nichts, als das Allgemeine, das man mit dem Namen eines tugendhaften Engländers zugleich zu denken gewohnt ist, und auch dieses Allgemeinen hat sich der Verfasser nicht mit dem besten Vortheile bedient: denn überhaupt ist EDUARD eine episodische Person in dieser Geschichte, von der man sich weit mehr verspricht, als sie in der That zu bedeuten hat.

Der Charakter des Wolmar ist vortrefflich und macht Herrn Rousseau Ehre. Die Erfindung, durch den Umgang mit einem ruhigen, etwas kaltsinnigen, aber äufserst tugendhaften Manne die ungestümen Leidenschaften zweier Verliebten zu besänftigen, — diese Erfindung, sage ich, gehört Herrn Rousseau ganz eigen und ist seiner würdig. Wie das Getöse jenes aufrührerischen Pöbels sich anfangs in ein leises Murmeln und dann in eine tiefe Stille verlor, sobald der ehrwürdige Greis seinen Mund aufthat: eben so verliert sich das wilde Brausen der Leidenschaft erst in dem Herzen der Julie, und sodann auch in dem Herzen des St. Preux, durch das Beispiel einer so gelassenen und ruhigen Gemüthsbeschaffenheit, wie die Wolmar's. Die Beschreibung, welche St. Preux von dem Leben der beiden Eheleute macht, ist überaus reizend. Nur schade, dass er öfters zu sehr in's kleine verfällt und durch die Weitläufigkeit etwas ermüdet.

Julie ist eigentlich der Philosoph in dieser Geschichte. Sie philosophirt unaufhörlich, nicht wie eine Schülerin des St. Preux, sondern wie ein Rousseau: mit demselben Feuer und mit derselben Einsicht. So oft sie den St. Preux ihren Lehrmeister nennt, so schien es mir immer, als wollte sie seiner spotten. In der That ist sie ihm an Vernunft, Wissenschaft und Weisheit weit überlegen, und sie kann von ihm nichts anderes gelernt haben, als etwa die Anfangsgründe der Liebe. Im übrigen spielt sie in dieser Geschichte eine zweifache Rolle. Sie ist anfangs ein schwaches und sogar etwas verführerisches Mädchen, und wird zuletzt ein Frauenzimmer, das alle Muster der Tugend, die man jemals erdichtet hat, weit übertrifft. Herr Rousseau erklärt sich in seiner Unterredung mit einem *homme de lettres* öffentlich wider die allzu vollkommenen Muster, und glaubt, dass sie zwar zur Bewunderung, aber nicht sehr zur Nachahmung reizen. Ich mag jetzt nicht untersuchen, wie weit der Charakter der Julie mit diesem Urtheile übereinstimmt. Sie hat Schwachheiten begangen, allein sie ist desto vollkommener, sie war weniger und wird mehr als ein tugendhaftes Frauenzimmer: sie wird ein Engel. Es kann sein, dass die Erinnerung ihrer vorigen Fehler sie noch immer in unsern Augen etwas heruntersetzt und auf die Stufe zurückführt, welche für die Nachahmung nicht zu hoch ist. — Die übrigen Charaktere sind von keiner sonderlichen Erheblichkeit.

Was soll ich aber zu der Affectensprache des Herrn Rousseau

sagen? Sie wird von allen Seiten mit der grösten Lobeserhebung aufgenommen; man nennt sie erhaben, begeistert, göttlich. Und ich — zu meiner Schande muss ich es gestehen, ich finde sie spitzfindig, affectirt und voller Schwulst. Herr ROUSSEAU, der zum Entzücken schön schreibt, so oft er die Sprache der begeisterten Vernunft zu reden hat, scheint über die Natur der Leidenschaften räsonnirt, sie selbst aber niemals gefühlt zu haben, daher es ihm denn so schwer wird, ihre echte Sprache zu reden. Er will sie durch Ausrufungen und Hyperbeln in einen Zustand von Empfindungen zwingen, welche ihm durch die Erfahrung nicht bekannt genug sind, und dieser Versuch muss allemal misslingen. Wer eine Empfindung nicht kennt, der trifft schwerlich von ungefähr die rechte Seite des Herzens, welche dieser Empfindung zusagt. Durch Ausrufungen und Hyperbeln wird man heftig und ausgelassen, aber nicht herzrührend. Und ich muss gestehen, dass mein Herz bei allen verliebten Klagen des St. PREUX eiskalt geblieben ist. Ich konnte sie sogar ohne Widerwillen nicht lesen; denn was auf Empfindung Anspruch macht, muss entweder Empfindungen erregen, oder es wird abgeschmackt.

Ich kann Sie hiervon durch kein Beispiel überzeugen. Sie müssen nicht einzelne Stellen, sondern ganze Briefe lesen, um hiervon richtig urtheilen zu können. Lesen Sie also z. B. die Briefe des verliebten Weltweisen, und sagen Sie mir, ob Ihnen der Jüngling nicht mehr geschraubten Witz und wilde Einbildungskraft, als eine wahre Leidenschaft zu verrathen scheint? Sie können auch der JULIE verliebte Briefe hinzuthun. Sie sind leidlicher als die des Jünglings, aber immer noch unnatürlich genug. — —

Die Frage hatte ich nicht erwartet, ob ich mit der Sprache der Zärtlichkeit so vertraut bin, dass ich alle Farben kenne, welche sie in der Natur bei der unendlichen Mannigfaltigkeit der Charaktere anzunehmen fähig ist. Nein! so theuer möchte ich die Befugniss zum Kunstrichter nicht erkaufen. Doch diese Ausflucht rettet nicht. In der Natur kann vieles sein, das in der Nachahmung unnatürlich ist. Ehe die Natur dem Virtuosen zur Richtschnur dienen kann, muss sie sich erst selbst den Regeln der ästhetischen Wahrscheinlichkeit unterwerfen. Lassen Sie uns also sehen, in wie weit Ihre Gründe, die Sie zur Vertheidigung ROUSSEAU's vorbringen, die Wahrscheinlichkeit retten!

Ich räume Ihnen die allgemeinen Grundsätze ein, dass die Leiden-

schaften die Natur des Bodens annehmen, aus welchem sie hervorwachsen, und nach der verschiedenen Beschaffenheit der Charaktere ihre Farben verändern; dass dieselbe Gemüthsbewegung diesen niedergeschlagen, jenen geschwätzig, diesen sanft, jenen ungestüm machen kann: dass auch die Grundsätze, welche ein Mensch eingesogen, in der Natur seiner Gemüthsbewegungen vieles verändern. Ein junger Mann, wie Sr. Preux in der *„Neuen Héloise"*, der mit einer platonischen Sittenlehre grofs geworden, der mehr gelesen als sich umgesehen, und seine vorgefassten Schulbegriffe durch den Umgang noch nicht gemildert hat, ist gleichsam ein Mensch aus einer andern Welt. Seine hochtrabenden Gesinnungen mischen sich in alle seine Empfindungen mit ein. Was er fühlt, fühlt er mit Entzücken. Was er liebt, ist in seinen Augen göttlich und über die Sphäre der gemeinen Natur hinweg. Er schwärmt mit einem Anscheine der Vernunft, und weifs seinen Grillen selbst einen Anschein von Erhabenheit zu verleihen, welcher sie in seinen Augen der göttlichen Eingebung gleich macht. Er wird also von seiner Leidenschaft mit einer Begeisterung reden, die der Schwärmerei nahe kommt. Alle seine Ausdrücke werden einen Schwung annehmen, der sie über die gemeine Denkungsart hinwegsetzt. Allein seine Begeisterung ist ansteckend, sie reifst die Einbildungskraft des geringsten Lesers mit sich fort, und erhebt sie auf den Gesichtspunkt, von welchem er selbst den Gegenstand seiner Leidenschaft zu betrachten gewöhnt ist. Es kommt also blofs darauf an. Ist die verliebte Sprache des Sr. Preux von dieser Beschaffenheit, so habe ich mit Unrecht getadelt.

Allein nunmehr haben Sie mich in die Nothwendigkeit gesetzt, Beispiele anzuführen. Gut! ich werde nicht lange wählen. Hier sind einige! — Der Weltweise giebt der Julie in einem Sendschreiben die Flammen zu erkennen, die ihn heimlich verzehren, und die Verzweiflung, in welche sie ihn zu stürzen drohen. Sie thut einigen Widerstand. Endlich entdeckt sie ihm in dem vierten Briefe, dass sie seit langer Zeit ein gleiches Feuer in ihrer Brust nähre, und der Weltweise antwortet: „Mächte des Himmels! Ich hatte eine Seele für den Schmerz, verleiht mir nur eine für die Glückseligkeit. Liebe! Leben der Seele! komm! unterstütze die meinige, die bereit ist in Ohnmacht zu sinken. Unaussprechlicher Reiz der Tugend! unüberwindliche Kraft der Stimme der Geliebten! Glück, Vergnügen, Entzückungen, wie tief dringen eure

Pfeile! wer kann ihren Angriff erdulden? O wie kann ich den Strom von Entzückungen aushalten, der mein Herz überschwemmt! Wie soll ich für die quälenden Besorgnisse einer furchtsamen Geliebten büfsen! JULIE — nein; meine JULIE auf den Knieen! meine JULIE vergiefst Thränen!"

„Erlaube, erlaube, dass ich das unerwartete Glück, geliebt zu sein, recht koste: — geliebt zu sein, von ihr —; Thron der ganzen Welt, wie tief erblicke ich dich unter mir! Ich will ihn tausendmal überlesen, den anbetungswürdigen Brief, in welchem Deine Liebe und Deine Empfindungen mit feurigen Buchstaben aufgezeichnet sind."

Sind nun dieses Empfindungen? frage ich. Nach allen Grundsätzen einer platonischen Liebe! ist dieses eine Sprache des echten Affects? oder sind es nicht vielmehr frostige Ausrufe eines Menschen, der sich eine Zärtlichkeit erzwingen will, welche ihm die Natur versagt hat? — Doch weiter! In dem zehnten Briefe spricht er:

„Alles, was Sie mir von der Glückseligkeit unsers gegenwärtigen Zustands sagen, ist nicht zu leugnen. Ich fühle es, dass wir glücklich sein sollten, und ich bin es dennoch nicht. „Die Weisheit mag immer durch Ihren Mund reden, die Stimme der Natur redet lauter. Wie kann man ihr widerstehen, wenn sie sich mit der Stimme des Herzens vereinigt? Aufser Ihnen sehe ich nichts in dieser irdischen Wohnung, das meine Seele und meine Sinne zu beschäftigen würdig wäre; nein, ohne Sie achte ich die ganze Natur nicht, aber ihr Reich ist in Ihren Augen, und nur da ist sie unüberwindlich" (welche kindischen Spitzfindigkeiten!). „Was für unaussprechliche Widersprüche liegen in den Empfindungen, die Sie mir einflöfsen! Ich bin zu gleicher Zeit unterwürfig und verwegen, ungestüm und zurückhaltend. Ich kann die Augen nicht zu Ihnen erheben, ohne einen innerlichen Kampf zu empfinden. Ihre Blicke, Ihre Stimme senden in mein Herz, mit der Liebe zugleich, die rührende Annehmlichkeit der Unschuld, einen göttlichen Reiz, den man ohne Bedauern nicht auslöschen kann. Wenn ich mich noch zu wünschen unterstehe, so geschieht es niemals anders als in Ihrer Abwesenheit. Meine Begierden, die sich zu Ihnen nicht hinwagen, wenden sich indessen zu Ihrem Bilde, und an ihm räche ich mich für die Hochachtung, die ich Ihnen zu bezeigen genöthigt bin."

„Indessen verschmachte ich und verzehre mich. Das Feuer fliefst

durch meine Adern, nichts kann es auslöschen oder mildern; ich fache es nur mehr an, indem ich es bezwingen will. Ich sollte glücklich sein; ich bin es auch, das gestehe ich. Ich beklage mich keineswegs über mein Schicksal; so wie es ist, möchte ich mit allen Königen der Erde nicht tauschen. Indessen quält mich ein wirkliches Uebel, und ich suche umsonst ihm zu entkommen; ich möchte nicht gern sterben, und dennoch sterbe ich. Ich möchte für Sie leben, und Sie geben mir den Tod."

Wie gefällt Ihnen diese Stelle? Nicht wahr, kaum mittelmäfsig. Stellen Sie sich aber vor, dass der junge Mensch eine Menge von verliebten Briefen in diesem Tone fortleiert, dass die Geschichte öfters in einem ganzen Buche nicht von der Stelle kommt, und man nichts anderes, als dergleichen gekünstelte Empfindungen, geschraubte Gedanken und zärtliche Antithesen zu lesen hat. Stellen Sie sich dieses alles vor, denn ich müsste alles abschreiben, wenn ich es Ihnen beweisen wollte, und nun sagen Sie mir, ob der geduldigste Leser nicht endlich über einen solchen Vortrag ermüden, und das Buch mehr als einmal aus den Händen werfen muss?

Ich muss noch eine Stelle ausschreiben, den Anfang des vierzehnten Briefes:

„Was hast Du gethan? Ach! was hast Du gethan, meine Julie? Du wolltest mich belohnen, und Du hast mich hingerichtet. Ich bin trunken, oder vielmehr rasend. Meine Sinne sind aufser sich, alle meine Fähigkeiten hat der tödtliche Kuss in Verwirrung gebracht. Du wolltest meine Schmerzen lindern? Grausame! du hast sie nur heftiger gemacht. Gift habe ich auf deinen Lippen gesammelt. Es gährt, es entzündet mein Blut, es tödtet mich, und Dein Mitleiden bringt mich um."

„O unsterbliches Andenken jenes Augenblicks der Verblendung, der Raserei und der Bezauberung, niemals, niemals wirst du in meiner Seele verlöschen, und so lange die Reizungen der Julie in derselben eingeprägt sind, so lange mein bewegtes Herz mir noch Empfindungen und Seufzer darreicht, wirst du die Strafe und das Glück meines Lebens ausmachen". Er schliefst diesen heftigen Brief mit einer Antithese: „O Julie! ich kann in dem Zustande nicht länger leben, in welchem ich mich befinde. Ich fühle es, dass ich sterben muss zu deinen Füfsen — oder in deinen Armen."

Er bekommt in einer Entfernung einen Brief von Julie, und ant-

wortet: „Was habe ich ausgestanden, indem ich ihn bekam, den so feurig gewünschten Brief! Ich erwartete den Postreiter im Posthause. Kaum wird das Packet eröffnet, so nenne ich meinen Namen, werde ungestüm: man sagt mir, es sei ein Brief da: ein Schauer überfällt mich: ich fordere ihn, getrieben von einer tödtenden Ungeduld: ich bekomme ihn endlich. Julie, ich erblicke die Züge Deiner angebeteten Hand. Meine zittert, indem ich sie ausstrecke, den kostbaren Schatz anzunehmen. Ich hätte die geheiligten Buchstaben gern tausendmal geküsst. O! wie vorsichtig ist eine furchtsame Liebe! Ich getraue mir nicht, vor so viel Zeugen den Brief an den Mund zu bringen oder zu eröffnen. Ich entwische schleunig. Die Kniee zittern unter mir. Meine zunehmende innere Bewegung lässt mich kaum auf den Weg Achtung geben. Bei dem ersten Umwege öffne ich den Brief" —. Dem Himmel sei Dank! Was glauben Sie, dass nun endlich in diesem Briefe gestanden? Die Wiederholung dessen, was St. Preux so oft von seiner Geliebten gehört, und der Leser schon mehr als zu oft hat lesen müssen. Ich glaube, dass alle diese Unruhen in der Natur möglich sind: wer wird aber alles beschreiben, was in der Natur möglich ist?

Endlich wird St. Preux ganz abenteuerlich. In der strengsten Jahreszeit hält er sich auf freiem Felde zwischen ungeheuren Gebirgen auf. Er kann allda von einem Hügel vermittest eines Telescops die Stadt entdecken, wo Julie wohnt, und hier bringt er, wie er seiner Julie schreibt, den ganzen Tag zu „die beglückten Mauern zu betrachten, welche die Quelle seines Lebens einschliefsen." „Ich schütze mich vor der aufserordentlichen Kälte", schreibt er ferner, „durch Laufen und durch trockene Blätter und Reiser, die ich anzünde: der wilde Ort gefällt mir so sehr, dass ich mir Papier und Tinte hergetragen habe, und hier schreibe ich auf einem Felsenstücke."

„O Julie! Julie!" fährt er fort: „wir sollen also nicht vereinigt sein? Unsere Tage sollen nicht zusammen hinfliefsen? Wir sollten auf ewig getrennt sein können? Nein! niemals stelle sich dieser entsetzliche Begriff meinem Geiste vor. Er verändert in einem Augenblicke meine erweichte Zärtlichkeit in Raserei. Die Wuth treibt mich von Höhle zu Höhle. Wider meinen Willen entfahren mir laute Seufzer und Wehklagen. Ich brülle wie ein aufgebrachter Löwe. Ich bin zu allem aufgelegt, nur nicht, Dir zu entsagen. Nichts, nichts in der Welt weigere

ich mich zu thun, um Dich zu besitzen, oder zu sterben." Er beschliefst diesen wilden Brief auf eine eben so seltsame Weise. „Ich habe Ihnen nur noch ein Wort zu sagen", spricht er. „O JULIE! Sie wissen den uralten Gebrauch des Leucadischen Felsen, der letzten Zuflucht unglücklicher Liebhaber. Dieser Ort gleicht ihm in vielen Stücken. Der Felsen ist steil, das Wasser tief, und ich bin in Verzweiflung." Für einen Menschen, der so herzhaft droht, möchte ich wohl schwören, dass er lieber durch's Teleseop gucken, als sich in's Wasser stürzen wird. Hätten Sie sich wohl von einem ROUSSEAU versehen, dass er zu solchen abgenutzten romanhaften Touren seine Zuflucht nehmen wird? Finden Sie mir ein solches Abenteuer in allen Romanen des RICHARDSON, so will ich die JULIE eine Schwester der PAMELA nennen. Dieser Engländer soll in einem Schreiben an einen seiner Freunde in Deutschland zu erkennen gegeben haben, es wäre ihm unmöglich, die JULIE des Herrn ROUSSEAU zu lesen. Ich glaube es, und mich dünkt, es wäre ihm noch weit unmöglicher gewesen, sie zu schreiben.

Ich habe bereits mehr als einmal gesagt, und muss es nochmals wiederholen, dass die besondern Materien, welche Herr ROUSSEAU in diesem Romane abhandelt, vortrefflich ausgeführt sind. Nur der Roman, dünkt mich, ist seiner unwürdig, und verdient den Beifall nicht, den er erhalten hat.

Herr ROUSSEAU hat wohl eingesehen, dass die Schreibart seiner Verliebten zu tadeln sei. Der Gelehrte, mit dem er sich unterredet, spricht in der Vorrede: „Wollen Sie denn das Briefe nennen? ist das ein Briefstil? Wie voller Ausrufungen! voller Würze! Wie viel emphatische Heftigkeit, gemeine Dinge herzusagen! Mit was für grofsen Worten werden die kleinsten Vernunftgründe vorgetragen! Wahrer Sinn und Richtigkeit ist selten, Feinheit, Kraft und Gründlichkeit aber nirgend darin anzutreffen. Der Ausdruck ist beständig in den Wolken, und die Gedanken kriechen. Sind es anders wirkliche Personen, so gestehen Sie, dass ihre Schreibart sehr unnatürlich sei."

Aus der Antwort des Herrn ROUSSEAU aber werden Sie ersehen, dass sich dieser Weltweise von der Natur der Affectensprache gar seltsame Begriffe macht. „Glauben Sie", spricht er unter andern, „dass die wahren Leidenschaften so lebhaft, so stark, so farbenreich sprechen, als ihr in euern Schauspielen und in euern Romanen bewundert? Keines-

wegs! die Leidenschaften sind so voll von sich selbst, dass sie sich mehr mit Ueberfluss als mit Kraft ausdrücken." Das dächte ich nicht. Meines Erachtens sind die zärtlichen Leidenschaften nichts weniger als schwatzhaft. Zorn und Verzweiflung pflegen, indem sie Erleichterung suchen, sich mit Ueberfluss zu ergiefsen; aber wahre Zärtlichkeit ist zu schüchtern, mit Worten zu prahlen und ihren Ueberfluss auszukramen. Wenn ihr die Empfindungen zuströmen, so drückt sie solche zwar nicht farbenreich, aber auch durch keinen Schwall von Worten aus, der mehr Ueberfluss als Kraft anzeigt.

Rousseau fährt fort: „Ein Brief, welchen die wahre Liebe dictirt, der Brief eines Liebhabers, welcher echte Leidenschaft empfindet, wird weitschweifig, ausgedehnt, voller Unordnungen, Wiederholungen und langen Reden sein. Sein Herz, das von einer überströmenden Empfindung voll ist, wiederholt beständig eben dasselbe, und wird niemals fertig, wie eine reiche Quelle, die unaufhörlich fliefst und sich niemals erschöpft. Nichts sticht hervor, nichts ist merkwürdig; man behält weder Worte, noch Wendungen, noch Redensarten; man bewundert nichts, wird von nichts frappirt. Indessen wird man gerührt, und weifs nicht, warum." Was von der Weitschweifigkeit der Affectensprache gesagt wird, begreife ich nicht. Ich glaube, es sei nichts unerträglicher, als wenn das Pathetische weitschweifig wird. Die Unordnungen und Wiederholungen aber müssen in der Natur der Leidenschaft ihren guten Grund haben, und nicht auf's Gerathewohl angebracht werden. Die Unordnung muss sogar nur anscheinend sein. Es fehlen schulmäfsige Uebergänge und Verbindungen der Begriffe; allein wer Gefühl hat, wird sie nicht vermissen, und in dieser scheinbaren Unordnung eine weit höhere Ordnung, die Ordnung der Empfindungen, wahrnehmen. Die Wiederholungen sind nur bei solchen Empfindungen erlaubt, die in dem Zustande, worin wir sind, alle übrigen an Lebhaftigkeit übertreffen. Hier sind die Wiederholungen natürlich, und hier thun sie die beste Wirkung. Aber ohne Ursache wiederholen, ohne Mafs weitschweifig sein, und die Ordnung der Gedanken zerstören, ohne sich durch eine wichtigere Ordnung, die Ordnung der Empfindungen, leiten zu lassen, beweist mehr einen müfsigen Schwätzer, als einen tiefgerührten Liebhaber.

Rousseau sagt ferner: „In dieser Art von Briefen werden die Gedanken gemein, und die Schreibart dennoch nicht alltäglich sein. Die

Liebe ist eine Verblendung; sie schafft sich, so zu sagen, eine andere Welt; sie umgiebt sich mit Gegenständen, die nicht vorhanden sind, und da sich alle ihre Empfindungen in Bilder verwandeln, so wird ihre Sprache bilderreich sein. Aber diese Bilder werden keine Richtigkeit, keine ordentliche Folge haben; ihre Beredtsamkeit besteht in der Unordnung; sie beweist mehr, je weniger sie schliefst." Sie können sich leicht vorstellen, was aus diesen Grundsätzen für eine Sprache der Leidenschaften hat entstehen müssen! Sie ist, wie wir gesehen haben, bilderreich, weitschweifig und unordentlich geworden.

Der letzte Brief des Herrn von Wolmar, in welchem er dem St. Preux den Tod der Julie meldet, sagt man, sei ein Meisterstück. Ich räume es ein, wenn von den Grundsätzen, wenn von den philosophischen Betrachtungen die Rede ist, welche in diesem Briefe vorkommen. Soll ich aber die Standhaftigkeit der Julie, und ihren mehr als sokratischen Muth bewundern, mit welchem sie in ihren letzten Stunden den Tod erwartet, so muss sich Julie als eine Sterbende zeigen. Sie muss noch eine starke Seele in einem vom Fieber entkräfteten Körper blicken lassen; ich muss das Leiden ihres Geistes und seinen Triumph über die Plagen des Körpers wahrnehmen, wenn ich jene wollüstige Empfindung geniefsen soll, die von Mitleiden und Bewunderung zusammengesetzt ist, und durch diese Zusammensetzung jenes erhabener und diese sanfter macht. Julie aber übersteigt die Sphäre der Menschheit. Das Fieber verzehrt ihren Körper, und gleichwohl ist sie in ihrem Thun und Lassen, als wenn sie die vollkommenste Gesundheit genösse. Ihr Sterben ist ein sanftes Hauptneigen, wie das Sterben auf der Schaubühne. Einige Stunden vorher macht sie ihr Zimmer rein, besorgt ihren Nachttisch, kleidet sich mit Wahl und Sorgfalt an. „Geschmack und Annehmlichkeit zeigten sich in ihrem nachlässigen Putze. Man hätte sie eher für eine Staatsdame ansehen sollen, die Gesellschaft erwartet, als für eine Landedelfrau, die den Tod erwartet." Sie geht zu Tische, sie geniefst etwas, trinkt ein Glas Wein, und beredet ihre Freunde zum Essen. „Kurz!" sagt Rousseau, „eine Hausfrau, die den Gästen ihre Aufwartung zu machen beflissen ist, kann in gesunden Tagen sich nicht höflicher, verbindlicher und liebenswerther gegen ihre Fremden betragen, als die sterbende Julie gegen ihre Familie." Den ganzen Tag ist ihr Geist in einer unaufhörlichen Wachsamkeit. Sie philosophirt, sie vermahnt, sie tröstet, sie be-

weist und widerlegt. Ich sehe allenthalben Rousseau, nirgend ein sterbendes Frauenzimmer, und bin alle Augenblicke geneigt zu zweifeln, ob Julie auch krank sei.

So geht es mit den übermäfsigen Verschönerungen des Ideals. Man will die Bewunderung höher treiben, und wird unglaubhaft. Einen Sokrates, der bei muntern Leibeskräften den gewissen Tod mit Sonnenuntergang erwartet, bewundert man, dass er den letzten Tag seines Lebens noch in dem Schofse der Weltweisheit hinbringen kann, und über alle Zerstreuungen hinweg ist, die einen gemeinen Sterblichen in seinen Umständen alles Nachdenkens unfähig gemacht haben würden. Allein das Urtheil eines Arztes ist so unwiderruflich nicht, als das Urtheil der Athenienser, und wenn wir sehen, dass der Kranke selbst seine Schwachheit verleugnen, und nach langen ermüdenden Unterredungen noch vier oder fünf Seiten in einem Odem wegphilosophiren kann, so glauben wir ihm mehr als dem Arzte, und die Bewunderung verschwindet. Ja die Julie ist allen Anwesenden an Munterkeit und Kräften weit überlegen. Sie belehrt ihren Prediger, überzeugt einen Wolmar, tröstet die Frau von Orbe, entwirft einen Plan zur Erziehung ihrer Kinder, und disputirt über den Zustand der abgeschiedenen Seelen, ohne dass sie das Fieber jemals erinnert, sie habe genug geredet. Wolmar erinnert sie einst daran, und sie antwortet sinnreich genug: „ja für eine Kranke rede ich vielleicht zu viel, aber nicht für eine Sterbende. Ich werde bald gar nicht mehr reden." Sie setzt hinzu, um das Vermögen zu philosophiren zu entschuldigen, das einem Sterbenden vielleicht nicht geziemt: „Ich mache jetzt keine Vernunftschlüsse mehr, aber ich habe welche gemacht. Ich wusste in gesunden Tagen gar wohl, dass ich sterben müsse. Ich habe oft über meine letzte Krankheit nachgedacht, und jetzt mache ich mir meine Vorhersehung zu nutze. Ich bin nunmehr weder zum Denken noch zum Entschliefsen aufgelegt. Ich sage nur, was ich gedacht, und thue, was ich beschlossen habe." Eine feine Distinction, mit der sich allenfalls der Herr von Wolmar, aber gewiss das Fieber nicht abweisen lässt!

Man sieht gar deutlich, dass es Herrn Rousseau mehr um seine philosophischen Materien, als um den Roman zu thun gewesen. Er hat keineswegs den Plan zur Geschichte zuerst entworfen, und sodann überlegt, welche Materien wohl als Episoden darin Platz finden könnten, sondern die Materien waren abgehandelt, und um sie zu verbinden und

ein Ganzes daraus zu machen, erfand er eine Geschichte, die aus diesem Gesichtspunkte betrachtet zwar sinnreich genug ist, aber in der That mehr eine beständige Kette von Episoden, als eine wohlgeordnete Geschichte genannt werden kann. — So ist es, und desswegen danke ich gar schön für Herrn ROUSSEAU's Roman, und lese hingegen die schönen Abhandlungen, die aufser der Verbindung, in welcher sie stehen, vortrefflich sind![1]

[1] Man wird diese nicht sehr günstige Beurtheilung des ROUSSEAU'schen Romans als Kunstwerk im ganzen auch heute noch zutreffend finden müssen, obgleich wir jetzt für die in demselben herrschende Gefühlsüberschwänglichkeit u. s. w. genügende zeitgeschichtliche Erklärungsgründe, die freilich MENDELSSOHN nicht bekannt sein konnten, besitzen. Was jedoch in diesem Urtheile ROUSSEAU als Romanschriftsteller einbüsst, gewinnt er als Philosoph, vor dessen freilich oft paradoxem Tiefsinne und vor dessen feurig-enthusiastischer Beredtsamkeit MENDELSSOHN auch sonst die höchste Bewunderung hegte.

SENDSCHREIBEN

AN DEN HERRN MAGISTER LESSING

IN LEIPZIG.

VORBEMERKUNG.

Das „*Sendschreiben*" Mendelssohn's an Lessing, der sich damals in Leipzig aufhielt, bildet eine Art kritischen Anhangs zu seiner deutschen Uebersetzung der im Jahre 1755 erschienenen Schrift Rousseau's: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes* Paris 1753. Diese auf Lessing's Rath und Veranlassung unternommene Uebertragung wurde Anfang Januar 1756 fertig und erschien noch zugleich mit diesem Anhange im Laufe desselben Jahres. Lessing selbst hatte Geist und Tendenz der Rousseau'schen Schrift sehr hoch geschatzt. Er aufsert sich daruber in folgender Weise: „Rousseau ist uberall der kuhne Weltweise, welcher keine Vorurtheile ansieht, und wenn sie auch noch so allgemein gebilligt waren, sondern geraden Wegs auf die Wahrheit zugeht, ohne sich um die Scheinwahrheiten zu bekummern, die er ihr bei jedem Tritte aufopfern muss. Sein Herz hat dabei an allen seinen speculativen Betrachtungen Antheil genommen, und er spricht folglich aus einem ganz andern Tone, als ein feiler Sophist zu sprechen pflegt, welchen Eigennutz oder Prahlerei zum Lehrer der Weisheit gemacht haben." So hoch jedoch auch Mendelssohn das Urtheil Lessing's schatzte und bei aller Bewunderung, die er dem Adel der Gesinnung, wie dem „hinreifsenden Feuer der Beredtsamkeit" des Genfer Philosophen zollte, bewahrte unser jugendlicher Denker in diesem „Sendschreiben" den Paradoxieen Rousseau's gegenuber schon jene spater freilich immer mehr herausgebildete Scharfe und Selbstandigkeit philosophischer Auffassung, die sich weder durch die Grofse schriftstellerischer Autoritat noch durch den Glanz rhetorischer Diction alteriren liefs. Rousseau's culturfeindlicher Pessimismus findet in Mendelssohn einen um so unerbittlichern Gegner, als er jene Hypothese fur eine solche halt, die „aller Sittlichkeit schnurstracks zuwider zu laufen scheint." Er zeigt im Gegentheil, wie die Liebe zur Geselligkeit die Quelle aller Cultur und aller hohern sittlichen Tugenden unter den Menschen stets gewesen sei, und als wenn ihm durch jene Hypothese das Theuerste, was ihm damals erfullte, die freund-

schaftliche Bande zu LESSING bedroht wäre, ruft er wie in begeisterter Apostrophe an den abwesenden Freund aus: „Habe ich deiner vergessen, göttliche Freundschaft! süfse Erquickung der Geister, ohne welche uns Natur und Kunst mit allen ihren Herrlichkeiten in der aufsersten Nothdurft schmachten lassen?" Dem „Sendschreiben" hat MENDELSSOHN noch eine „Nachschrift" hinzugefügt, in der er die weitern ethischen Consequenzen nachweist, die sich als Wirkungen der ROUSSEAU'schen Misantropie ergeben müssen, und eine Reihe von Bemerkungen hinzufügt, welche ROUSSEAU's Ansicht von dem Ursprunge der Sprache widerlegen sollen.

Theuerster Freund!

Zweierlei hatte ich Ihnen versprochen, bevor Sie Berlin verliefsen. Ich wollte Rousseau's vortreffliche Schrift: *Von dem Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* verdeutschen, und der Uebersetzung meine Gedanken von der seltsamen Meinung dieses Weltweisen anhängen. Mein erstes Versprechen habe ich, so gut ich gekonnt, erfüllt, und die Arbeit hat mich so sehr vergnügt, dass ich nicht selten gewünscht habe, der Verfasser hätte mit seiner göttlichen Beredtsamkeit eine bessere Sache vertheidigt. Sollte Rousseau, so dachte ich bei mir selbst, sollte dieser vortreffliche Kopf aus kindischer Liebe zur Seltsamkeit eine Meinung angenommen haben, die aller Sittlichkeit schnurstracks zuwider zu laufen scheint?[1] Wie? oder hat er geglaubt, ein gröfseres Wunder zu thun, wenn er uns, durch das hinreifsende Feuer seiner Beredtsamkeit, gleichsam wider unsern Willen, auf eine Seite lenkt, die von aller menschlichen Denkungsart am meisten entfernt ist? Unmöglich! Die Sprache des Herzens, diese mächtige Bezauberin redlicher Geister, giebt sich in seinen Schriften durch allzu untrügliche Merkmale zu erkennen. Er muss wenigstens geglaubt haben, von seiner Meinung überzeugt zu sein. Er muss sich vielmehr vorgenommen haben, uns eine Wahrheit zu lehren, als die gefährlichen Schätze einer betrüglichen Beredtsamkeit vor unsern Augen auszukramen, und seine Absicht muss eines gründlichen Weltweisen würdig gewesen sein. Aus Hochachtung für die Menschheit will ich nimmermehr fürchten, dass es der Verstellung gelingen könnte, sich dieser aufrichtigen Sprache zu bemächtigen.

[1] Von sonstigen Urtheilen Mendelssohn's über Rousseau's Schriften möge hier auf seine kritische Besprechung der *Nouvelle Héloïse* in den *Literaturbriefen* Th. X Jahrg. 1761 hingewiesen werden (siehe die vorhergehende Abhandlung), wo er in manchen Partieen dem Denker Rousseau sowie seinem enthusiastisch empfindenden Herzen volle Gerechtigkeit widerfahren lässt, diesen Roman aber als Kunstwerk in Bezug auf dessen Composition, Charakteristik, Situationen und Diction einer ziemlich herben und abfälligen Kritik unterzieht.

Ist aber Rousseau ein Menschenfreund, und redet er aus vermeintlicher Ueberzeugung, wie hat er sich überwinden können, uns aus dem süfsen Schlafe der Zufriedenheit zu reifsen, um uns eine unglückliche Wahrheit vorzulegen? Wie konnte er Verunglückten den Abgrund zeigen, darein sie unwissend stürzen, wenn er selbst gesteht, dass es nicht mehr Zeit sei, sie in Sicherheit zu setzen? Wir spielen jetzt nur mit den Ketten der Sklaverei, wir fühlen ihr Gewicht nicht mehr. Wohl! man lasse uns diese tröstliche Fühllosigkeit, wenn man die Fesseln, die uns binden, nicht zerschlagen kann. Rousseau sagt: der Stand der Wildheit sei der beglückteste unter allen, und wenn es einen bessern giebt, so halte die Unwissenheit und eine erwünschte Dummheit den Wilden zurück, mit dem gegenwärtigen unzufrieden zu sein. Man gebe ihm dieses zu, so verdammt er seine eigene Schrift. Auch wir waren beglückt, so lange wir uns dafür gehalten haben, so lange wir mit jedem Fortgange in der Geselligkeit einen Schritt näher zu unserer Glückseligkeit gethan zu haben glaubten. Unsere ursprüngliche, und wenn man will, beglückte Dummheit ist nunmehr gebrochen. Der Zügel ist losgelassen. Die Sehnsucht, unsern Zustand vollkommener zu machen, ist in uns rege geworden. Warum will man uns verhindern, an der Besserung zu arbeiten, wenn das Verlangen darnach nicht mehr unterdrückt werden kann? Wir liegen in einem tiefen Schlafe versenkt, das Haus geräth über uns in eine lichte Flamme, und unser Leben ist nicht mehr zu retten. Welcher Feind ist liebllos genug, uns in diesem Elende aufzuwecken!

Und wenn es auch wahr ist, dass Rousseau die grofse verstockte Welt kennt, und wenn er auch weifs, dass sie seine Schrift nur lesen wird, den wunderlichen Rousseau mit der Welt keifen zu hören, und dass Voltaire's drollige Einfälle sie eher zum Lachen, als seine eigene bittere Wahrheit zur Traurigkeit bewegen wird: warum hat er nicht für den edlern Theil der Menschen, für seine Mitglieder, die zartern Geister gesorgt? Wusste er nicht, dass diese die lachende Welt mit Verachtung ansehen, und ernsthaften Dingen ihre Wichtigkeit zu lassen wissen?

Ein solcher Unwille über den Schriftsteller bemeisterte sich meiner Seele bei den besten Stellen der Rousseau'schen Abhandlung, und vergällte das Vergnügen, das ich aus seiner vortrefflichen Beredtsamkeit schöpfte, bis ich die Augen auf die Zueignungsschrift an die Republik zu Genf, auf dieses Meisterstück der Wohlredenheit, geworfen hatte. Hier

sah ich den Sieg der natürlichen Denkungsart über alle menschenfeindlichen Sophistereien. Rousseau schüttet hier sein unverstelltes Herz vor seinen Gönnern aus: er beschreibt das Land, das er sich zum Vaterlande auserlesen haben würde, wenn es in seiner Macht gestanden hätte, eins zu wählen. Man sollte glauben, er würde sich wünschen, in der Wildniss geboren zu sein, unter Thieren aufzuwachsen, seinen Vater niemals, und seine Mutter nur, so lange er ihrer bedarf, zu kennen. Man sollte glauben, er wollte sich von den Früchten der ersten besten Eiche sättigen, aus der nächsten Quelle seinen Durst stillen, und unter eben dem Baume seine Ruhe suchen, der ihm seine Mahlzeit gereicht hat. Nein! die angeborene Liebe zur Geselligkeit hat die mürrische Laune in ihm unterdrückt. Er sehnt sich nach einer Versammlung von Menschen. Er will die unaussprechlichen Süfsigkeiten ihres Umgangs mit fröhlichem Herzen geniefsen. Er will die Gesetze und ihre tugendhaften Verweser verehren, seine Aeltern auf den Händen tragen, seinen Nächsten wie sich selbst lieben, und mit ihm in der vertraulichsten Freundschaft leben. Er dingt sich nur Ruhe und Freiheit aus. Er will in dem freudigen Genusse der Liebe und der Freundschaft nicht gestört, er will in der Ausübung der geselligen Pflichten nicht verhindert werden, und seine ganze Seele ist Tugend und Menschenliebe. Ja wenn er überdem noch weiter geht, als Plato selbst, und alle seine schwärmerischen Wünsche in unserer Welt in der Republik zu Genf erfüllt zu sehen glaubt, was für ein Recht hat er, sich noch über den Stand der Geselligkeit zu beklagen? Giebt es nur einen einzigen Staat, in welchem sich ein wahrer Menschenfreund geboren zu sein wünschen kann, so sind die Bemühungen gesegnet, die alle Völker der Erde angewendet haben, ihren Zustand zu verbessern. Bedarf die melancholische Verurtheilung unsers Schriftstellers einer bessern Widerlegung?

Rousseau gleicht einem erwachsenen Menschen, dem seine Pflegemutter die Geschichte seiner Kindheit erzählt. Er hört die Beschäftigungen seines spielenden Alters, er hört sogar die losen Streiche, die er nicht selten den Bedienten gespielt hat, mit Vergnügen, und ist nicht ungeneigt, diesen Stand der Unschuld seinen männlichen Jahren vorzuziehen. Bald darauf aber erblickt er sein eigenes Kind, ein eben so unschuldiges Mündel, und wünscht, es erwachsen zu sehen.

Hiermit wäre es zu unserer Beruhigung genug, die Liebe zur Ge-

selligkeit zu vertheidigen. Allein unsere Wissbegierde fordert mehr. Ein geheimer Trieb hat Rousseau's Wunsch wider seine eigene Lehre empört. Diese Erscheinung macht der Menschheit Ehre und verdient unsere Achtsamkeit. Wir müssen der Quelle hiervon nachspüren. Was hat diesen Feind der Geselligkeit zu den Menschen zurückgezogen, in dem Augenblicke selbst, da er am heftigsten wider sie aufgebracht zu sein schien?

Gönnen Sie mir ein wenig Aufmerksamkeit, theuerster Lessing! Lassen Sie sich mit mir in jene speculativen Betrachtungen ein, die der Welt anfangen ein Gespötte zu werden, und die uns, so lange wir beisammen waren, so manche Stunden versüßt, und über die vermeinten Beschwerlichkeiten dieses Lebens hinweggesetzt haben. Ich glaube in dem Wesen unserer Seele, worin sich alle unsere Begierden endlich auflösen lassen, den Grund gefunden zu haben, warum sich alle Menschen für gesellige Thiere erkennen.

Der Wille ist eine Fähigkeit, die unsere Seele hat, nach gewissen Begriffen zu streben, oder ihre ursprüngliche Kraft auf beliebige Gegenstände zu lenken. Das Vergnügen bestimmt diese Fähigkeit. Wir finden eine solche Lust an vollkommenen Bildern, dass wir unser Augenmerk auf sie richten, und uns so lange an ihrer Vortrefflichkeit weiden, bis uns reizendere Gegenstände von ihnen abziehen. Alle Neigungen des Menschen, alle seine Begierden und die verborgensten Triebe haben keine andere Macht auf seine Seele, als in so weit sie ihm das Bild einer Güte, einer Vollkommenheit, einer Ordnung vorstellen, und was sich hierauf nicht gründet, das kann weder eines wilden, noch eines gesitteten Menschen Seele zukommen. Das Mitleiden selbst, dieses menschliche Gefühl, das Rousseau dem Wilden noch lässt, nachdem er ihm alle übrigen geistigen Fähigkeiten geraubt hat, ist keine ursprüngliche Neigung, dafür er es angesehen hat. In uns liegt keine ausdrückliche Bestimmung, an den Schwachheiten anderer Geschöpfe Missvergnügen zu haben. Nein! Mitleiden gründet sich auf Liebe, Liebe gründet sich auf die Lust an Harmonie und Ordnung. Wo wir Vollkommenheiten erblicken, da wünschen wir sie wachsen zu sehen, und sobald sich ein Mangel bei ihnen äußert, so entspinnt sich bei uns darüber eine Unlust, die wir Mitleiden nennen. Nehmt also einen Wilden, raubt ihm alles Menschliche und lasst ihm nur das Mitleiden, das der Verfasser der Fabel

von den Bienen den Menschen mit Widerwillen hat einräumen müssen, so wird er zur Liebe aufgelegt sein, so wird die Lust an Vollkommenheiten ihn antreiben, sich in der Schöpfung umzusehen, um die Gegenstände seiner Neigung aufzusuchen. Wo will er sie herrlicher finden, als in seinem Nebenmenschen? Ist der wilde Mensch selbst nicht, nach dem gesitteten, das angemessenste Bild seines Schöpfers, das Muster der göttlichen Vollkommenheit? Thun wir die vorzügliche Neigung zu seines gleichen hinzu, davon bei den wildesten Thieren nicht selten Spuren angetroffen werden, so haben wir einen sichern Grund zur Geselligkeit gelegt: und die Natur treibt den Wilden an, sich mit seinen Nebenmenschen zusammenzuthun, denn sie hat einen Funken von Liebe in seine Seele gelegt, der bereit ist, auf ihren ersten Wink in eine Flamme aufzufahren. Kann ein Schluss bündiger sein, als dieser? Ist der Wilde fähig — und dieses leugnet Rousseau nicht — mit seinen Nebenmenschen Mitleiden zu haben, so muss er ihn lieben. Liebt er ihn, so wird er sich an seinen Vorzügen vergnügen, so wird er ungern von ihm weichen, d. h. er wird gesellig sein.

Jedoch was haben wir in der Gesellschaft gewonnen? Der Stand der Geselligkeit ist mit gewissen körperlichen Schwachheiten, mit gewissen lasterhaften Neigungen behaftet, davon der natürliche Mensch befreit ist, es kann sein. In dem gesitteten Leben entwickeln sich bei uns neue Kräfte und erlangen ihre Wirklichkeit, da sie in dem Stande der Wildheit nicht mehr als möglich gewesen sind. Verlangt jemand einen Beweis hiervon, so suche er ihn in der Rousseau'schen Abhandlung selbst. Er hat der Geselligkeit diesen Vorzug nicht streitig gemacht, allein er hielt ihn für schädlich. Eine jede Entwicklung unserer Kräfte ist eine Erweiterung unsers Daseins, denn je mehr Kräfte sich bei einem Dinge äufsern, desto grösser ist der Grad seiner Wirklichkeit. Wird nun unser Dasein erweitert, so kommen auch gewisse neue Schranken zum Vorscheine, die vorher noch mit der blofsen Fähigkeit in der Grundbildung gleichsam zusammengewickelt gelegen haben. Daher müssen nothwendig neue Mängel, neue Schwachheiten entstehen, wenn wir unsern Zustand verbessern, wenn wir gesitteter werden. Soll uns dieses aber bewegen, die Verbesserung selbst zu unterlassen? Keineswegs! Mit unserm Dasein selbst, ja mit der Erschaffung der Welt sind gewisse Mängel, gewisse Uebel wirklich geworden, die sonst ganz gewiss aufsen

geblieben wären. Und dennoch hat Gott eine Welt, dennoch hat er Menschen wirklich werden lassen. Es muss also unser Dasein (und kann Rousseau dieses in Zweifel ziehen?) immer noch mehr gutes als übles mit sich bringen. Es muss besser sein, dass wir sammt unsern Mängeln vorhanden sind, als wenn unsere Erschaffung unterblieben wäre. Was nun von unserm Dasein selbst gilt, das gilt von einer jeden Erweiterung seiner Grenzen, das gilt von einer jeden Entwicklung unserer Kräfte. Sie ist mit gewissen Schwachheiten verbunden. Die Natur eines eingeschränkten Wesens bringt es so mit sich. Allein das Gute, das dadurch erhalten wird, muss nothwendig das wenige Uebel überwiegen, sonst wären solche Geschöpfe, wie die Menschen sind, nimmermehr dagewesen. Man klage den Schöpfer an, oder man lasse den Menschen Gerechtigkeit widerfahren.

Wird es nun noch nöthig sein, Rousseau in der Vergleichung, die er zwischen dem natürlichen und gesitteten Zustande anstellt, auf der Spur zu folgen, und alle seine kleinen Fehltritte zu bemerken? Ich müsste eine weitläufigere Abhandlung schreiben, als Rousseau selbst, wenn ich dieses ausführen wollte, weil mein Stoff ergiebiger und meine Feder ungeschickter ist. Wer im Denken geübt ist und das, was hier aus der Natur unserer Seele ist bewiesen worden, überlegt, wird leicht erkennen, dass Rousseau in dem Gemälde der menschlichen Natur die vortheilhaftesten Züge übergeht und seinen Pinsel an ihrer Hässlichkeit übt. Wie wenig Nachdenken erfordert es, die Vergleichung im Kleinen zu unserm besten anzustellen!

Bewundern Sie, theuerster Freund, die Harmonie der Wahrheiten! Der geringste Keim der Menschlichkeit, das mitleidige Gefühl, das Rousseau dem Wilden eingestehen musste, hat uns auf die Spur gebracht, ihn in alle seine Rechte wiederum einzusetzen und sich zügellos über den Stand der Thiere erheben zu lassen. Jedoch die allmächtige Kraft der Wahrheit hat unserm Widersacher ein mehreres abgerungen. Rousseau kann sich nicht überwinden, dem natürlichen Menschen die Bemühung, sich vollkommener zu machen (*la perfectibilité*), abzustreiten. O! was für siegreiche Waffen hat er durch dieses Eingeständniss seinen Gegnern in die Hände gegeben! Der Wilde hat ein Bestreben, sich vollkommener zu machen. — — Worin soll sich dieses äufsern? Irgend in der Bearbeitung der Fähigkeit, die Menschen auf ihren Fufsstapfen trotz

dem besten Spürhunde zu riechen, oder die fernsten Gegenstände ohne Hilfe der Sehröhre zu entdecken? Es ist wahr, dieses sind würdige Vollkommenheiten des Körpers, die der Mensch, wenn es geschehen kann, nicht versäumen soll. Muss er ihnen aber einzig und allein nachhängen und in allen übrigen, vielleicht ungleich herrlichern Fähigkeiten niemals eine Fertigkeit zu erlangen trachten? Soll er seinen Körper warten, soll er sich gewöhnen, den Gipfel der Bäume ohne Leiter zu besteigen, den dicksten Ast ohne Beil abzubrechen und das stärkste Wild mit seinen Vorderfüßen zu erlegen? und soll das Ohr für die angenehmste Melodie taub, und der Geschmack für die köstlichsten und unschädlichsten Geschenke der Natur unempfindlich bleiben? Ja, was sage ich? soll er diese thierischen Fähigkeiten auf den Gipfel der Vollkommenheit bringen, und die Seele, diesen herrlichsten Theil des Menschen, diese Blume der Schöpfung, in ihrer Knospe verwelken und niemals zum Aufbruche kommen lassen? Wer wird sich die Augen ausschlagen, um besser hören zu können? wer wird weder sehen, noch hören wollen, um mit mehrerer Empfindlichkeit zu fühlen? Oder ist die Seele für die Menschen ein allzu niedriger Gegenstand, als dass sie sich mit ihrer Wartung beschäftigen sollten? Ist es ihnen anständiger, nach der Geschicklichkeit eines Hundes, oder nach der göttlichen Einsicht eines Leibniz, eines Newton zu streben? Welche von diesen beiden Fähigkeiten soll nachgeben?

Hat uns die Natur das Vermögen geschenkt, uns vollkommener zu machen, so hat sie zugleich unserm Wesen gleichsam eingegraben, alle unsere Fähigkeiten in der vollständigsten Harmonie empor zu heben. Wir sollen eine Art von weiser Regierung unter ihnen stattfinden lassen. Keine soll unterdrückt, keine soll vergessen werden, hingegen sollen wir auch keine unrechtmäßig auf den Thron setzen. Sie alle sind Abänderungen unserer Vorstellungskraft, aber es findet doch eine Rangordnung unter ihnen statt; und wenn wir nicht alle auf einen gleichen Grad der Vollkommenheit erheben können, so sollen die wichtigsten vorangehen, und diejenigen ihnen untergeordnet werden, an denen uns am wenigsten gelegen ist. Die Seele, unser Ich, unser Wesen, nimmt in der Harmonie den obersten Platz ein. Diese muss vornehmlich ausgebildet, gebessert und die Schranken ihres Daseins müssen, so viel wir können, erweitert werden. Was ist die von Natur uns eingepflanzte Sorge für unsere Erhaltung, wenn unser Augenmerk nicht dabei auf die Seele, auf unser

wahres Selbst gerichtet sein soll? Die Verpflegung unserer körperlichen Bedürfnisse, ohne welche wir in dieser Welt nicht fortdauern können, nimmt den zweiten Rang ein, und beinahe gehen sie mit jenen in gleichem Paare. Wenngleich unsere Seele nicht untergehen kann, wenn wir gleich ohne diesen Leib noch dasein werden, so sind wir dennoch bestimmt, die Reihe von Veränderungen, die uns in dieser Welt erwartet, durchzuwandern, und nach tausend Vorbereitungen erst in ein Leben hervorzubrechen, das mit gröfsern Herrlichkeiten ausgeschmückt ist.

Nach diesen sind die unschuldigen Vergnügen der Sinne die nächsten in der Ordnung. Die Musik, die Malerei, die köstlichsten Speisen und Getränke, wenn sie verdaulich sind, die herrlichen Werke der Natur und der Kunst sind milde Geschenke unsers huldreichen Vaters, die sich wetteifernd bemühen, unsere Seele mit einer himmlischen Fröhlichkeit aufzuklären, und ihre Kräfte, wenn sie ermüdet sind, anzufeuern, damit sie mit verdoppelter Emsigkeit an dem grofsen Zwecke der Schöpfung arbeiten könne. Endlich sollen wir diese Ergötzlichkeiten mit gewissen Leibesübungen abwechseln lassen. Wir sollen dafür sorgen, unsern körperlichen Gliedmafsen eine dauerhafte Stärke zu verschaffen, damit sie nicht, allzu zerbrechlich, dem geringsten schmerzhaften Zufalle, ohne welchen keine Welt möglich gewesen ist, unterliegen mögen. Dieses ist gleichsam unsere letzte Pflicht, und Rousseau kehrt die Beschaffenheit der menschlichen Natur um, wenn er sie obenansetzt, wenn er sie für die einzige Obliegenheit hält, dazu die Menschen verbunden sind.

Habe ich deiner vergessen, göttliche Freundschaft! süfse Erquickung der Geister, ohne welche uns Natur und Kunst mit allen ihren Herrlichkeiten in der äufsersten Nothdurft schmachten lassen? Verzeihen Sie, bester Freund, meine Unachtsamkeit! Welch ein Unglück, wenn Sie hieraus die Folge zögen, dass ich der Freundschaft abgestorben sei! Jedoch Sie können dieses nicht. Mein empfindliches Herz ist Ihnen allzu sehr bekannt, und Sie wissen, wie weit es dem Gefühle der Freundschaft offen steht. Sie haben allzu oft nicht ohne Vergnügen bemerkt, wie viel Macht ein freundschaftlicher Blick von Ihnen auf mein Gemüth gehabt hat, wie er vermögend gewesen ist, allen Gram aus meiner Brust zu verbannen, und mein Gesicht plötzlich mit fröhlichen Mienen zu beziehen. Sollte Ihre kurze Abwesenheit mein Herz in einen Stein verwandelt haben? Nein, theuerster Lessing! eben die allmächtige Kraft der Freund-

schaft hat mich in Verwirrung gesetzt. Ich konnte sie in keinen besondern Rang einschliefsen. Sie muss alle unsere Pflichten begleiten, sie muss ihnen allen die Hand bieten, sie muss sie verherrlichen. Ohne sie kann unsere Seele nicht gebessert werden, ohne sie ekelt uns Kost und Ruhe, und unser Gemüth bleibt für alle Fröhlichkeiten dieses Lebens verschlossen, wenn sie kein Freund mit uns theilt. Die wahre Liebe, in ihrem ganzen Umfange betrachtet, ist der Beweggrund, das Mittel und der Endzweck aller Tugenden; und ehe mein Leben, wie das Leben eines Wilden, ohne Menschenliebe und Freundschaft dahin schleichen sollte, lieber lasse mich das Verhängniss — — — —. „Jedoch mein Zeugniss beweist nichts. Meine Neigungen können verderbt sein, und die Gewohnheit kann mich allzu sehr von dem ursprünglichen Stande der Natur abgeführt haben. Vielleicht — und wie wahrscheinlich hat dieses Rousseau nicht gemacht? — vielleicht hat der natürliche Mensch nur eine sehr unmerkliche Anlage zu allen diesen Trieben, deren Rangordnung wir hier festgesetzt haben, und die sich erst in der Gesellschaft bei ihm hervorthun. Die Sorge für seine Erhaltung erstreckt sich blofs auf die Nothdurft seines Körpers, dieser ist sein ganzes Ich. Kaum weifs der Thiermensch, dass er eine Seele hat. Die Besserung seiner selbst, die Freundschaft, die Lust an vollkommenen und schönen Bildern, die herrlichsten Werke der Natur und der Kunst sind ihm entweder unbekannt, oder sein Gefühl ist zu stumpf, an ihren Reizen Gefallen zu finden. Da nun alle Weltweisen eingestehen, dass man den Menschen aus der Gesellschaft reifsen und in seinem natürlichen Zustande betrachten müsse, wenn ein Recht der Natur auf sichern Fufs gestellt werden soll, so können sich die Maximen dieses Rechts unmöglich auf Fähigkeiten beziehen, die dem natürlichen Menschen nicht zukommen."

Dieses sind ungefähr die Gründe, darauf sich unser Schriftsteller am meisten beruft, und eben diese Gründe glaube ich mit dem gröfsten Rechte in Zweifel ziehen zu können. Rousseau selbst giebt mir eine Widerlegung an die Hand. Hat er nicht eingestanden, man könne nicht schliefsen, dass der Mensch von Natur auf Händen und Füfsen daher zu gehen bestimmt sei, wenn er gleich in seiner Kindheit zu schwach ist, sich aufrecht zu halten? Schloss er nicht vielmehr aus einigen Spuren, die er bei dem menschlichen Körper antraf, dass die männliche Festigkeit seiner Glieder dem Menschen einen andern Gang, eine andere Hal-

tung seines Körpers vorschrieben, als die Weichlichkeit seiner kindlichen Gliedmaßen? Man wende diese Schlüsse auf das menschliche Geschlecht an. Der Stand der Wildheit ist gleichsam das kindische Alter unsers Geschlechts. Die Kräfte sind schwach, die Fähigkeiten eingeschränkt, und die ganze Natur des Menschen von der Natur der Thiere nur einen kleinen Schritt entfernt. Daher sind unsere Pflichten alsdann zwischen sehr enge Grenzen eingeschlossen. Wie aber? soll das männliche Alter dem menschlichen Geschlechte keine andern Obliegenheiten, keine andern Pflichten vorschreiben, als diejenigen, zu welchen es in den Kinderjahren aufgelegt gewesen ist? Wie hat dieser Weltweise seiner eigenen Schlüsse so leicht vergessen können?

Wenn die Gelehrten zu allen Zeiten es für nöthig erkannt haben, den Menschen in seinem natürlichen Zustande zu betrachten, um ein Recht der Natur auf sichere Gründe bauen zu können, so müssen sie es ganz anders genommen, oder eine offenbare Ungereimtheit behauptet haben. Ich vermuthe das erstere. Sie werden den Menschen genommen haben, wie er jetzt ist, mit allen Kräften, mit welchen er sich ausgerüstet, und auf der Stufe der Vollkommenheit, auf die er sich nach langer Arbeit erhoben hat. Hätten sie ihm seine Fähigkeiten geraubt, so würden sie ihn zu dem Vieh herunter gesetzt haben, und das Recht der Natur, das auf solche Gründe gebaut wäre, würde sich eher für Thiere, als für ihre Beherrscher, die Menschen, schicken. Allein sie haben den Menschen aus der Gesellschaft gerissen, d. h. sie haben von allen Obliegenheiten abstrahirt, denen sich die Menschen zum besten der Gesellschaft willkürlich unterzogen. Sie haben nur dasjenige betrachten wollen, was an und für sich selbst und ohne die Einwilligung aller Nationen rechtmäßig ist. Hierauf haben sie das Recht gegründet, welches also nichts anderes sein kann, als die Gesetze der Gerechtigkeit, die aus unserer wesentlichen Beschaffenheit herfließen und, wenn sich auch alle Völker der Erde dawider vereinigten, nicht verändert werden können.

Wenn ein Maler in seinem Bilde die schicklichste Haltung des menschlichen Körpers treffen will, so muss er sich einen nackten Menschen in der vortrefflichsten Stellung einbilden, weil der bekleidete Mensch in einer ganz andern Form erscheint, als die ihm von Natur zukommt. Er wird immer noch seinem Bilde nachher die erforderlichen Kleidungen umhängen können, ohne die natürliche Stellung zu verfehlen.

Wenn er aber auf den unglücklichen Einfall geriethe, seiner Einbildungskraft zu Hilfe zu kommen, sich ein Kind, wie es ohne alle Kleider auf die Welt kommt, zum Muster vorzustellen, und sein männliches Bild nach dieser Idee zu schildern, so würde er ganz gewiss eine Missgeburt zeichnen, und sein Werk allen Kennern zum Gespötte aussetzen. Ebenso lächerlich verfährt der Weltweise, der, statt die zufälligen Einkleidungen der menschlichen Natur, die willkürlichen Obliegenheiten aus den Augen zu setzen, an den Stand der Wildheit zurückdenkt, eine Zeit, da unser ganzes Wesen noch gleichsam in der Wiege gelegen hat; und wenn er sich einbildet, uns, die wir jetzt von einer bessern Natur sind, nach diesem ungleichen Urbilde am besten schildern zu können.

Hätte Rousseau, statt einer allgemeinen Verurtheilung aller menschlichen Gesellschaften, nur wider gewisse verderbliche Staatsverfassungen geeifert; hätte er mit dem Verfasser der philosophischen und patriotischen Träume die Schande der Verstellung, der Arglist, der Schmeichelei, der Unterdrückung, und noch unzähliger anderer Laster aufgedeckt, die mit diesen Staatsverfassungen verbunden sind, so würden alle rechtschaffenen Gemüther seine Ausführung mit eben so viel Lob krönen, als seinen Vortrag. Seine Betrachtungen und wohlgerathenen Vergleichungen zwischen dem Stande der Wildheit und der Sittlichkeit hätten ihm zu diesem Vorhaben vortreffliche Dienste leisten können. Wie reichlich wäre er für seine menschenfreundlichen Bemühungen belohnt gewesen, wenn er durch den Donner seiner Beredtsamkeit nur einen einzigen Bösewicht geschreckt, oder durch die Zauberkraft seiner Worte den mindesten Zug der Menschlichkeit bei ihm erregt, wenn er dem Leichtsinnigen eingeschärft hätte, dass er sich durch seine lasterhaften Neigungen schändlich erniedrige, dass er sich noch unter die wilden Menschen herunter setze und die Geselligkeit verwirke! Dieses ist der rechte Gebrauch, den er von seinen vortrefflichen Gedanken hätte machen können. Der Tugendhafte fühlt seinen Vorzug vor den natürlichen Menschen so sehr, dass er die Vergleichung dieser beiden Stände nicht anstellen kann, ohne dabei zu gewinnen. Der Lasterhafte hingegen muss mit Schande bestehen. Man sollte ihm diesen Spiegel beständig vorhalten. Vielleicht dass er seine Hässlichkeit eher erkennt, wenn er mit einem thierischen Geschöpfe verglichen wird. Wir wollen es versuchen, wir wollen den Wollüstling, den erträglichsten unter allen Nichtswürdigen, nehmen und ihn gegen

den natürlichen Menschen halten! Wir wollen die Reihe der Bestimmungen, die wir oben mit zuverlässigem Grunde festgesetzt haben, wieder vornehmen, und zusehen, wie weit es ein jedes von diesen Geschöpfen darin gebracht.

Die Vorzüge der Seele, der Gegenstand unserer vornehmsten Sorge, wird von beiden versäumt. Allein mit welchem Unterschiede! Der Wilde kennt sie nicht. Seine Einsichten sind zu eingeschränkt, und sein Verstand liegt gleichsam noch in der Blüthe versteckt. Der Wollüstling aber kennt sie; sein Verstand ist reif, die Kräfte seines Geistes sind entwickelt. Allein er thut sich Zwang an, sie zu unterdrücken. So verkehrt ist wohl kein menschlicher Sinn, dass in ihm niemals die Begierde aufwallen sollte, seine Seele, wenn er ihre Vorzüge kennt, zu bessern. Aber ein verwöhntes Gemüth sucht diese Aufwallungen durch den Schlamm der Lüfte niederzuschlagen, und öfters gelingt es ihm, zu seiner eigenen Schande, den Sieg davon zu tragen.

Der Wilde hat kein Gefühl von der menschlichen Würde, von der wahren Sittlichkeit und von der allgemeinen Liebe zur Ordnung und Vollkommenheit. Der sinnliche Wollüstling erniedrigt die menschliche Würde und kehrt alle Sittlichkeit um, indem er den viehischen Genuss, diesen weichlichen Hausgötzen, auf den Altar erhebt und ihm alles menschliche aufopfert.

Dem Wilden fehlt es eben so wenig an fröhlichen Augenblicken, als dem Wollüstlinge. Das sinnliche Vergnügen besteht in einer Reizung unserer Nerven, in einer Beschäftigung unserer Gefäße, die sie nicht ermüden. Die Sehnen eines wilden Körpers sind fest, sie können nicht leicht bewegt, aber auch nicht leicht ermüdet werden. Der wollüstige Körper ist das Gegentheil hiervon, er kann leichter beschäftigt werden, seine Nerven sind empfindlicher, und eine sehr geringe Wirkung ist heftig genug, sie zu reizen. Hingegen kann er, aus eben diesem Grunde, ungleich leichter ermüdet werden. Wo der Wilde Vergnügen empfindet, da fühlt der Wollüstling Schmerzen, und woran dieser sich belustigt, das lässt jenen in einer Fühllosigkeit, die von dem Schmerze eben so weit absteht, als vom Vergnügen.

Wenn sie aber beide den öfters unvermeidlichen Ungestümen der Natur ausgesetzt sind, alsdann zeigt sich des Wilden Vorzug am deutlichsten: der Bau seines Leibes ist so fest und so abgehärtet, dass

er einen Zufall ohne Beschwerlichkeit erträgt, der stark genug ist, den weichen Thon eines Wollüstlings zu zerquetschen.

Nehmen wir die Vorzüge dieser entgegengesetzten Stände zusammen, so haben wir die Anlage zu einem Weisen, der das wahre Mittel hält und sich zu keinem Extrem verleiten lässt. O was für vortreffliche Züge müssen aus dieser angenehmen Mischung entstehen! Sehet jenen ehrwürdigen Greis, die Zierde Athens, und nach dem Ausspruche des Orakels den weisesten unter allen Griechen! Welch ein unvergleichlicher Contrast von Härte und Fühlbarkeit! Aus seinem ganzen Betragen leuchtet ein feiner, aber unverzärtelter Geschmack hervor. Er hat das zärtlichste Gefühl, er kennt die Zauberkraft der Musik und der unschuldigen Dichtkunst, er zeigt in den Bildsäulen, die er verfertigt, so viel Genie als Geschmack. Und welcher Sterbliche hat die Vorzüge seiner Seele besser gekannt, als er? Er ist ein empfindungsvoller Freund, ein liebreicher Bürger, und der nützlichste, lehrreichste und anmuthigste Gesellschafter von der Welt. Ihr kennt ihn aber nur halb, wenn euch nichts, als diese Eigenschaften, an ihm bekannt sind. Folgt ihm in das blutige Schlachtfeld! Hier werdet ihr einen ganz andern Sokrates erblicken. Einen abgehärteten, einen unerschrockenen Kriegsmann, der, trotz dem rauhesten Wilden, alle Beschwerlichkeiten des Kriegs muthig erträgt: der mit bloßen Füßen das Eis berührt, wenn sich seine Gefährten mit Pelz und Rauchwerk umhüllen: der niemals weicht, und in der größten Gefahr mehr den sinkenden Xenophon auf den Schultern hinwegzutragen, als sein eigenes Leben in Sicherheit zu bringen bedacht ist. Kurz! der in der Jugend und in den unschuldigen Ergötzlichkeiten voller Zärtlichkeit, im Felde hart, gegen seine Verfolger liebreich und standhaft, und bei Annäherung eines gewaltsamen Todes unerschrocken bleibt und seine Freunde noch aufmuntert. Hat die Geselligkeit einen Sokrates gezogen, warum sollte sie untauglich sein, uns mit mehr solchen göttlichen Exemplaren zu segnen? O! wenn kein Land dasjenige darbietet, was Rousseau in seinem Vaterlande zu finden wünscht, so wollte ich mich begnügen, in einem solchen geboren zu sein, wo ich Sokrates zum Muster und Lessing zum Freunde haben könnte!

Berlin, den 2. Januar 1756. Ich bin

Ihr beständiger Freund.

Nachschrift.

Noch zu einigen besondern Anmerkungen, auf welche ich bei der Uebersetzung dieser Schrift hier und da gefallen bin, bitte ich mir Ihre Geduld aus. Es ist klar, dass ROUSSEAU nichts anderes als unsern Leib in Betrachtung gezogen hat, und da ihm dieser nothwendig hat thierisch scheinen müssen, so hat er die irrige Folge nicht vermeiden können, auf welche man verleitet wird, so bald man in der Erklärung ein wesentliches Stück übersieht. Alles, was ROUSSEAU aus den Betrachtungen, die er über den thierischen Theil des Menschen angestellt hat, mit Grunde schliefsen kann, ist dieses:

> Gott hat den menschlichen Leib so weise gebaut, dass er auch ohne Hilfe einer grübelnden Vernunft entstehen, fortdauern und zunehmen kann.

Ist aber dieses hinreichend, alle unsere wahre Bestimmung festzusetzen? Soll unser Leib dem Tode entgegenwachsen, und die Seele, der eine Ewigkeit beschieden ist, ihren Raupenstand niemals verlassen? Wir sind bestimmt, von der einen Seite mit dem Thierischen anzugrenzen, soll desswegen der obere Theil der Stufe, auf welcher wir stehen, nicht an jene höhern Wesen anstofsen, die das in Ansehung unserer, was wir in Vergleichung gegen die Thiere sind?

Gesetzt, jene empfindliche Pflanze, das Mittelding zwischen Thieren und Gewächsen, könnte über ihren Zustand Betrachtungen anstellen; gesetzt, sie hätte ihren vegetabilischen Bau untersucht und gefunden, dass sie auch ohne Empfindung wachsen und verwelken könne; würde sie nicht mit eben dem Grunde alle Kräfte anwenden müssen, die Empfindung zu unterdrücken, mit welcher uns ROUSSEAU die Vernunft verhasst zu machen sucht? Es müssen ihr nothwendig gewisse Empfindungen, wenn es anders wahr ist, dass sie Empfindungen hat, unangenehm sein; und sie würde ihrer überhoben sein, wenn ihr von dem Schöpfer kein Gefühl beschieden wäre. Soll sie sich also über ihren Zustand be-

klagen? Soll sie das Schicksal der untern Pflanzen beneiden?[1] Ich wollte, dass es unserm Verfasser gefiele, hierauf zu antworten!

Jedoch er hat es mit einer sehr geringen Veränderung gethan. Seite 130 giebt er uns zu bedenken, ob der Mensch nicht seine eigene Natur erniedrige, ob er sich nicht den Sklaven des blinden Instincts, den Thieren gleich mache, und den Urheber seines Daseins beleidige, wenn er der edelsten Gabe des Himmels absagt. O welchen Nachdruck haben diese Worte in dem Munde eines Rousseau! Er sagt sie von der Freiheit, aber wie viel natürlicher können sie auf den Gebrauch der Vernunft angewandt werden! Der Mensch, der der edelsten Gaben des Himmels, der dem Gebrauche seiner Vernunft absagt, erniedrigt seine eigene Natur, macht sich den Sklaven des blinden Instincts, den Thieren gleich, und beleidigt den Urheber seines Daseins.

Je öfter ich über diese Materie nachdenke, desto mehr werde ich in meiner Vermuthung bestärkt, dass die Absicht unsers Verfassers niemals gewesen sei, die wahre Würde der Menschlichkeit mit Füßen zu treten und das unvernünftige Thier über sich selbst zu setzen. Er hat vielleicht nur die weise Vorsehung rechtfertigen wollen, dass sie es den wilden Menschen an Fähigkeiten hat fehlen lassen, die ihm nicht den geringsten Nutzen und vielleicht noch Schaden hätten bringen können. Er hat vielleicht nur die menschenfeindliche Meinung jenes englischen Weltweisen bestreiten wollen, der den natürlichen Menschen für boshaft, kriegerisch, raubsüchtig und der Hände seines Schöpfers unwürdig hält. Er hat vielleicht nur den Stolz einiger Irdischgesinnten züchtigen wollen, die das ganze gesittete Wesen in einige Bequemlichkeiten setzen, daran Menschen Jahrhunderte gearbeitet haben, und eine Verzärtelung, eine Weichlichkeit des Verhaltens für die wahren Vorzüge der Menschlichkeit ausgeben. Ja er mag nur die Absicht gehabt haben (und hiervon hat er seine Abhandlung betitelt), den wahren Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen zu erklären, die Gräuel einer despotischen Regierung

[1] So geistvoll das von Mendelssohn gebrauchte Beispiel von der *Mimosa sensitiva* auch erscheint, so wenig ist es jetzt noch zutreffend, da man den Grund der eigenthümlichen Irritabilität dieser Pflanze nicht in einer etwaigen Fähigkeit des Empfindens, sondern in dem contractilen Zellgewebe sucht, welches in dem Blattstielpolster der Pflanze enthalten ist. Hier ist der Sitz der Bewegungsfähigkeit der Blätter derselben.

mit gebührenden Farben zu schildern, und auf gewisse Missbräuche, die sich in unsere Staatsverfassung eingeschlichen haben, mit dem Finger zu zeigen. Und der Strom seiner Einbildungskraft hat ihn so sehr mit sich fortgerissen, dass er nicht selten über das vorgesetzte Ziel hinwegrennt, und uns auf die Gedanken bringt, er habe mehr verheeren, als anbauen wollen. So wenig derjenige einen Dank verdient, der unsere Empfindungen auf ewig stumpf macht, um uns von Zahnschmerzen zu befreien, eben so wenig kann uns der Rath gefallen, einiger Missbräuche halber, die von aller Verbesserung unzertrennlich sind, das gesittete Leben zu verlassen und in die Wälder zurückzukehren.

Unser Schriftsteller nennt den Frieden, dessen sich die gesitteten Menschen zu geniefsen einbilden, eine elende Knechtschaft, und streicht die Freiheit ungemein heraus, darin die Menschen in dem Stande der Natur leben, — die Freiheit, darin ein thierisches Geschöpf lebt? — welch ein ungeheurer Gedanke! Man weifs, dass dieses so oft ohne Bedeutung gebrauchte Wort in einem zweifachen Sinne genommen werden könne. Es bedeutet entweder das Vermögen eines Geistes, nach überlegten Beweggründen zu handeln. Doch dieses kann Rousseau unmöglich einem Menschen im Stande der Natur zuschreiben. Er lässt ihm weder Erkenntniss noch Einsicht, weder deutliche Begriffe noch Ueberlegung, ohne welche man nothwendig ein Sklave seines Instincts bleiben muss. Er hat es also vermuthlich in einem moralischen Sinne genommen, in welchem es die Seele der Römer, und von jeher der Wunsch aller Republikaner gewesen ist. In diesem Sinne ist die Freiheit ein äufserlicher politischer Zustand, darnach sich alle Vernünftigen sehnen, und ohne welchen das Leben dem allergeduldigsten Menschen kaum erträglich sein kann. Warum hat man doch diese Wahrheit nicht immer vor Augen, dass dem geduldigsten Menschen ein Leben ohne Freiheit kaum erträglich sein kann! Was haben aber hierin die Pongos und Orangoutangs, wenn sie, wie der Verfasser vermuthet, Menschen in dem Stande der Natur sein sollen, vor den gesitteten Europäern voraus? Irgend, dass sie unbestraft die Neger überfallen und umbringen können? Auch wir besitzen zu unserm Leidwesen dieses schädliche Vermögen und Rousseau stimmt hierin ein, dass dieses vielmehr eine Frechheit, eine ungebundene Gesetzlosigkeit zu nennen sei, die der Freiheit schnurstracks entgegen ist. So wird ganz gewiss der ungestörte Genuss der wilden

Gewächse und der ruhige Schlaf unter der ersten besten Eiche der Stand der Freiheit sein, den Rousseau uns so sehr empfiehlt. Wir wollen uns in allgemeinen Worten ausdrücken: die Freiheit ist ein Zustand, darin wir von keinem äufserlichen Zwange abgehalten werden, unsern wahren Bedürfnissen auf eine unschuldige Weise Genüge zu leisten. Man weifs, dass die Befriedigung unserer wahren Bedürfnisse unsere Pflichten ausmachen. Wie wenig aber ist dem natürlichen Menschen hiervon bekannt! Nahrung, Ruhe und Beischlaf sind nach Rousseau's Geständnisse seine einzigen Bedürfnisse, und auch diese befriedigt er durch einen blinden Trieb, ohne eine innerliche Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Handlung. (Welch ein elendes Geschenk ist Freiheit ohne Vernunft, ohne die innerliche Gewissheit von der Richtigkeit unsers Wandels! Freundschaft, Liebe, Wohlthätigkeit, Bearbeitung des Verstandes, Verbesserung des Willens, die mildesten Geschenke des Himmels, sind über die Sphäre eines natürlichen Menschen hinweg; und wir, die wir uns bestreben können, den weiten Umfang unserer Pflichten kennen zu lernen, die wir in keinem gesitteten Staate verhindert werden, sie alle auszuüben, die wir zugleich des erhabensten Vergnügens von der Richtigkeit unserer Handlungen geniefsen können, wir wären weniger frei, als jene Sklaven des blinden Instincts! O ich bin völlig überzeugt, der Augenblick selbst, in welchem sich Rousseau über die Geselligkeit beschwert hat, war ihm angenehmer, als ganze Jahre, die er als ein Bewohner der Gebüsche zugebracht hätte!

Die Kriegsunruhen, die wirklich die gröfsten Plagen des gesellschaftlichen Lebens sind, entstehen vielmehr aus einem Mangel der Geselligkeit, als aus der Geselligkeit selbst. So lange ein jeder politische Körper noch seine besondern Interessen hat, so lange alles bei ihnen noch nach dem Gesetze des Stärkern geht, und die Gesetze des Völkerrechts weder Ansehen noch Nachdruck haben, so lange leben die Staaten gegen einander noch in einem Stande der Natur. Daher reifsen die vielfältigen Usurpationen, Gewaltthätigkeiten und Unterdrückungen von allen Seiten herein, und man sucht ihnen umsonst die Dämme der Gerechtigkeit entgegen zu setzen. Nicht alle Menschen sind aufgelegt, die Vernunft über die Leidenschaften zu erheben. Daher entstehen die grofsen Revolutionen, vor welchen wir keinen Augenblick sicher sind. Wenn sich aber die politischen Völker einst zusammenthun werden, für die

Sicherheit der Schwächern zu sorgen, alsdann werden die Staaten eben so sicher vor Ueberfall und Gewaltthätigkeiten sein, so sicher ein ruhiger Bürger in einer gesitteten Stadt sein Leben zubringen und seines Vermögens froh sein kann. Will man uns die Hoffnung auf diesen glücklichen Zeitpunkt versagen, so erhellt doch wenigstens daraus, dass man sich mehr über den Mangel der Geselligkeit, als über die Geselligkeit zu beklagen habe.

Jene wüsten Zeiten sind nunmehr, Dank sei der weisen Vorsehung! vorüber, da sich ein Tyrann zum eigenmächtigen Herrn über unsere Handlungen aufgeworfen hat; wir können uns allenthalben in dem Bezirke unserer Pflicht einschliefsen und sie ausüben. Wir haben, wenn wir nicht thöricht furchtsam, oder lasterhaft sein wollen, weder von unsern Oberherrn, noch von unsern Nebenmenschen so schreckliche Uebel zu befürchten. Je mehr die Geselligkeit zunimmt, desto ruhiger werden wir in dem Besitze unsers Vermögens sein, desto friedsamer können wir jenen sanften Vergnügen nachgehen, das aus der Erfüllung unserer Pflichten entspringt, und wer sich alsdann noch nach Freiheit sehnt, der will einen Schatten umarmen, oder er will ungestraft lasterhaft sein.

Werden die sonderbaren Köpfe niemals aufhören, wenn sie nur eine einzige Wahrheit an das Licht gebracht haben, lieber ganz seltsame Systeme aufzurichten, als diese Wahrheit nackt vorzutragen? Mandeville hat gefunden, dass die weisen Gesetzgeber ihrem Schöpfer nachahmen, und das unvermeidliche Uebel in einem Staate zum Nutzen desselben anwenden sollen, und er glaubt gefunden zu haben, dass die Laster eben so nützlich wären, als die Tugenden. Er übertreibt diesen Gedanken nur ein wenig, und er jagt tausenden den Schrecken oder den elenden Trost ein, er spräche dem Menschen alle Tugenden ab. Hobbes hat bemerkt, dass die Menschen im Stande der Natur durch keine Gesetze irgend zu etwas verbunden wären, und dass in solchem Falle ungemein viele Irrungen entstehen müssten, weil die Menschen noch kein Eigenthum eingeführt, keine Güter ausgetheilt und keinen Vergleich unter sich getroffen hätten. Diese Meinung brauchte er nur ein einziges mal nicht behutsam genug vorzutragen, um das Ansehen zu gewinnen oder um vielleicht sich selbst zu bereden, dass er die innerliche Gesetzmäfsigkeit der Handlungen auf einmal aufheben könnte. Rousseau hat gefunden, dass sich die Natur gegen den Wilden nicht so ungütig bezeigt, als man

glaubt, dass sie es ihm niemals an Zufriedenheit und Ruhe hat fehlen lassen, und dass nichts stiller und friedsamer sei, als das menschliche Geschlecht im Stande der Natur. Und er will erwiesen haben, dass ein Mensch, der noch halb ein Vieh ist, glückseliger sei, als alle gesitteten Bürger der Erde, und dass wir besser thäten, wenn wir uns nicht ferner von dem Viehe entfernten.

Ich glaube, eine Menge trübsinniger Enthusiasten hat den Grund zu dieser wunderbaren Denkungsart gelegt. Sie haben sich beflissen, diese Welt mit verhassten Farben zu schildern. Sie haben sie einen Kerker, ein Jammerthal genannt, um durch deren Verdunkelung den Glanz einer herrlichen Zukunft desto mehr in unsern Augen zu erheben. Allein worin wird meine Glückseligkeit in jenem Leben bestehen? In Erkenntniss der Wahrheit, in der Beschauung der göttlichen Werke, in der Freude an ihrer Vortrefflichkeit? Wohlan! so soll meine Zukunft schon in diesem Leben anfangen. Der Vorgeschmack, den ich hienieden davon haben kann, macht mir die Welt zu einem Paradiese.

Ist es wahr, wie unser Schriftsteller sagt, dass ein jeder gesittete Mensch in seinem Herzen wünscht, erst Reichthümer, dann Unterthanen, dann Sklaven zu haben, und alsdann alles um sich herum zu erwürgen, um allein Herr über die ganze Natur zu sein? Ich würde mich entsetzen, wenn ich glauben könnte, dass dieses mehr als eine übertriebene Figur aus Rousseau's misanthropischer Beredtsamkeit sein könnte. Nein! liebster Freund! diese Ansicht ist für die geheimen Wünsche des allerverstocktesten Tyrannen noch zu schrecklich, und sie soll der Wunsch eines jeden gesitteten Menschen sein? Wie schwer lässt uns Rousseau hier seinen Unwillen fühlen, oder vielmehr, was sollen wir von ihm selbst für eine Meinung hegen, wenn wir lieblos genug wären, ihn für einen gesitteten Menschen nach seiner Beschreibung zu halten?

Es soll einem Wilden leichter ankommen, glaubt unser Schriftsteller (siehe die 13. Anmerkung), sich in die Denkungsart zu versetzen, die zu einem gesitteten Leben erfordert wird, als einem gesitteten Menschen, sich bis zu den Vergnügungen eines Wilden herunterzulassen. Alle Bemühungen eines sittlichen Menschen, sagt er, haben entweder seine Bequemlichkeiten, oder das Ansehen, darin er bei seinem Nebenmenschen zu stehen wünscht, zum Zwecke; da wir hingegen gar nicht begreifen können, was für ein Vergnügen ein Wilder fände, sich beständig in

einem Walde aufzuhalten, oder in eine schlechte Flöte zu blasen, ohne einen Laut herausbringen zu können. Ich kann mit den beiden Endzwecken, die er allen unsern Bemühungen zum Ziele setzt, unmöglich zufrieden sein, wenn er nicht alles sittliche Vergnügen von der Erfüllung unserer Pflichten, von der Erkenntniss der Wahrheit, der Schönheit, der Ordnung, von der innern Ueberzeugung eines richtigen Wandels, wenn er nicht alle diese Empfindungen, sage ich, sehr gezwungen auf das Ansehen, darin wir bei unsern Nebenmenschen zu stehen wünschen, abzielen lassen will. Wäre aber dieses, so wird ein Wilder die Zierde aller gesitteten Menschen sein müssen, wenn er sich alle diese seligen Empfindungen in ihrem ganzen Bezirke nur vorstellen will. Wir dürfen aber nur unsere Kinder ansehen, die ihre Lust zu haben scheinen, wenn sie in einer Pfütze plätschern, um uns das Vergnügen vorzustellen, wenn er in eine schlechte Flöte bläst, ohne einen Ton herausbringen zu können.

Je gröber unsere Sinne sind und je eingeschränkter unser Verstand ist, desto unthätiger ist unser Geist, und desto weniger Abwechslung müssen wir in unsern Ergötzlichkeiten haben. Wir würden uns vor langer Weile den Tod wünschen, wenn wir keine andere Beschäftigung hätten, als in einem Sumpfe zu plätschern, oder in eine schlechte Flöte zu blasen, ohne einen Ton herausbringen zu können. Es ist uns alles zu sehr einerlei in der Lebensart eines Thieres; wir sind wirksamer, wir wollen Mannigfaltigkeit in unsern Gedanken, Mannigfaltigkeit in allen unsern Verrichtungen haben. Ein Wilder hingegen muss seine Lebensgeister allzu sehr anstrengen, seine Kräfte allzu sehr ermüden, wenn er sich nach unserer Lebensart bequemen will. Er sucht daher einen geringen Grad der Abwechslung, der sich für seine eingeschränkte Fähigkeit schickt, und alle unsere Bemühung, einen Wilden zu unserer Lebensart zu gewöhnen, muss fruchtlos sein, wenn wir nicht eine Reihe von Vätern und Kindern allmählich die Stufe hinaufsteigen lassen, die wir in so viel Jahrhunderten durchreist sind. Folgt aber hieraus, dass wir schlechter geworden sind, oder ist es nicht vielmehr ein Beweis, dass sich unser Gefühl geadelt und unser Wesen um eine Stufe erhöht hat?

Ich leugne nicht, dass gewisse schädliche Künste, der Geselligkeit unbeschadet, hätten wegbleiben mögen; ich leugne nicht, dass gewisse Missbräuche in das gesellschaftliche Leben eingeschlichen sind, die ohne

Nachtheil abgeschafft werden können; allein man würde dem Herrn Rousseau Dank wissen, wenn er diese Missbräuche ausfindig gemacht und diese schädlichen Künste angezeigt hätte, ohne die wahre Würde unsers Lebens, ohne die Geselligkeit anzufeinden. Seine Schrift würde, wenn er sie mit der ihm eigenen starken Beredtsamkeit ausgeschmückt hätte, nicht weniger gefallen, aber unstreitig mehr Nutzen gehabt haben.

Ich könnte noch unzählige andere Stellen anführen, darin Rousseau entweder sich selbst widerspricht, oder augenscheinlich seiner Misanthropie allzu sehr nachhängt. Ich könnte unter andern zeigen, wie er dem Beweisthume eines Locke in der 10. Anmerkung überaus schwache Gründe entgegensetzt, wie er die unbegründeten Klagen eines Vossius billigt, an welchen ein Gemüth, das nicht für eine sonderbare Lehre eingenommen ist, nimmermehr theil nehmen wird; allein ich fürchte mich, Ihre Geduld zu missbrauchen. Ich will mich daher begnügen, noch über den Ursprung der Sprachen und über die Art, wie Rousseau davon schliefst, einige Anmerkungen hinzuzufügen. Wir haben uns sehr oft von dieser schwierigen Materie unterhalten, und ich glaube, es wird Ihnen nicht unangenehm sein, hier alles dasjenige geschrieben zu lesen, was wir in unsern Unterredungen hierüber mündlich abgehandelt haben. Ich werde mich nicht aufhalten, alle Schwierigkeiten zu wiederholen, die Rousseau findet, den Ursprung der Sprachen auf eine natürliche Art zu erklären. Ich setze voraus, Sie haben seine Abhandlung gelesen. Ich eile also zu meinen Anmerkungen. Jedoch ich muss einige allgemeine Betrachtungen vorausschicken.

Ein jeder, der auf seine eigenen Empfindungen Acht hat, wird bemerken, dass er nie einen Begriff haben könne, ohne natürlicher weise auf einen andern Begriff zu fallen, der mit diesem am meisten verknüpft ist. Ich denke an einen Besuch, den ich gestern abgestattet habe, und ich erinnere mich der ganzen Gesellschaft, die allda zugegen gewesen ist, aller Reden, die dort vorgefallen sind, aller Gemälde, mit welchen die Stube geschmückt war. Ich denke an das Schachspiel, und mir fällt die Partie ein, die ich neulich von zwei Fremden in einem Caffeehause habe spielen sehen. Von diesem falle ich auf ein Gespräch, das daselbst von zwei andern ist gehalten worden, und endlich auf das lächerliche Betragen eines Franzosen, der die Aufmerksamkeit der ganzen Gesellschaft auf sich zog. Man sieht deutlich, dass alle diese Begriffe gewisser-

mafsen mit einander verknüpft sind, und dass die Seele nur vermittelst dieser Verknüpfung von einem auf den andern fortgeht. Wie vielerlei Arten von Verknüpfungen möglich sind, dadurch die Seele in der Reihe ihrer Gedanken geleitet werden könne, ist schwer zu bestimmen. Indessen ist gewiss, dass die Gegenstände dieser Begriffe, vermittelst erstens der Zeit, zweitens des Raums, drittens als Wirkung und Ursache, oder endlich viertens durch eine gewisse Aehnlichkeit, die sie mit einander haben, verbunden sein können; wenn die Gegenstände aber in der Natur gar nicht verknüpft sind, so brauchen wir die Begriffe davon nur in unsern Gedanken entweder fünftens zugleich, oder sechstens unmittelbar auf einander gehabt zu haben, um sie eine lange Zeit hernach mit einander verknüpft zu sehen. Ich will diese Verbindungsarten durch Beispiele erläutern. Ich setzte den Fufs in den Garten, darin ich Sie selten vergebens zu suchen pflegte, und den Augenblick stellt sich mir Ihre ganze Bildung lebhaft vor. Sie, mein Freund, sind mit dem Garten einst in Ansehung des Raums verbunden gewesen. Ich verfolge diesen Gedanken, und verfalle auf die Nacht, die uns unvermerkt überfiel, als wir uns dort in jener Laube vergafsen. Dieses ist eine Verknüpfung in Ansehung der Zeit. Endlich gedenke ich an Sokrates' Tod, wovon wir uns damals unterhielten, und meine Gedanken führen mich auf seine Ankläger Anytus und Melitus, die von dieser betrübten Wirkung die Ursache gewesen sind. In allen diesen Beispielen sind die Gegenstände meiner Begriffe in der Natur verknüpft. Sie könnten es aber auch nur in meinen Gedanken sein, ja sie dürfen nur ein wenig Aehnlichkeit mit einander haben, um mich von einem Begriffe auf den andern zu leiten. Sokrates' Tod kann mich auf den ähnlichen Tod des Seneca bringen; dieser auf den Tyrannen Nero, auf das Trauerspiel *Britannicus* und endlich auf die Anmerkungen, die Sie einst über dieses Trauerspiel gemacht haben.*

* Wenn man über diese Lehrsätze gehörig nachdächte, so könnte man auf besondere Kunstgriffe gerathen, unserm Gedächtnisse zu Hilfe zu kommen. Ich habe einen Menschen gekannt, der, wenn er sich alles genau erinnern wollte, was bei einer gewissen Gelegenheit vorgefallen war, die Sprache, Mienen und Geberden der redenden Personen nachahmte, und alle ihre Worte laut zu wiederholen anfing. Durch diesen erneuerten lebhaften Eindruck erinnerte er sich der kleinsten Umstände so genau, dass sich alle darüber verwunderten, die seinen Kunstgriff anfangs verspotteten.

Diese Uebergänge von einem Begriffe auf den andern müssen auch bei einem Wilden statt finden, denn wir treffen auch bei den Thieren die deutlichsten Spuren davon an. Aber er wird die Reihe nicht sehr lange fortsetzen können, er wird bei dem zweiten oder dritten Schritte von den Gegenständen aufgehalten oder gar zurückgezogen werden. Um eine solche Kette aneinanderhängender Begriffe verfolgen zu können, wird ein Grad der Aufmerksamkeit erfordert, den man bei keinem Wilden voraussetzen kann.

Gesetzt nun, die natürlichen Menschen hätten sich ein wenig umgesehen, sie hätten in ihren Wäldern Schafe blöken, Hunde bellen, Vögel singen und das Meer brausen gehört; sie hätten dieses so oft gehört und die Gegenstände zugleich gesehen, dass die sichtbaren Bilder mit den Tönen in ihrer Seele eine Art von Verbindung erlangt hätten, so werden sie niemals ein Schaf hinter sich blöken hören, ohne sich das Bild dieses Thieres in ihrer Einbildungskraft vorzustellen. Sie werden auch das Schaf niemals sehen können, ohne den Ton einigermafsen zu empfinden, der sich in ihrer Seele mit diesem Bilde vereinigt hat. Wenn es also einem Wilden einfiele, diesen Ton nachzuahmen (wozu die Thiere selbst nicht selten Lust bekommen), so wird ein anderer Wilder, der diesen nachgeahmten Ton von ungefähr hörte, sich das Bild vorstellen, das er mit diesem Tone zu verknüpfen gewohnt ist. Dieses ist der Ursprung der nachahmenden Töne. Setzt man gewisse natürliche Laute hinzu, dadurch ein jedes Thier gewisse Gemüthsbewegungen auszudrücken pflegt, so haben wir den ersten Grundriss der Sprache; aber auch nichts mehr als einen schwachen Grundriss, der noch erstaunlich weit von der Sprache entfernt ist, wodurch wir in dem gesellschaftlichen Leben unsere Gedanken auszudrücken pflegen.

Wir wollen dieser ersten Anlage zu einer Sprache Jahrhunderte schenken, ehe sie sich hat festsetzen und gewissermafsen ausbreiten können. Man mag in einem ganzen Jahre nicht mehr gelernt haben, als einen einzigen Laut mehr nachzuahmen. Die Menschen, welche nach Rousseau (siehe die Anmerkung c. Seite 209) genöthigt wurden, näher zusammen zu kommen, mögen diese künstlichen Nachahmungen von ihren gröfsten Genies durch die Länge der Zeit gelernt und einer dem andern mitgetheilt haben. Wir können der Jahre so viel annehmen, als nöthig ist, genug man hat gesehen, dass zu diesem ersten Schritte keine aus-

gebildete Vernunft, keine göttliche Eingebung, sondern nichts, als eine Einbildungskraft und ein Vermögen sich vollkommener zu machen, erfordert wird.

Die Anmerkung, wie viel Zeit zu der mindesten Veränderung und zu ihrem allmählichen Wachsthume nothwendig sei, dabei sich ROUSSEAU so oft aufgehalten hat, scheint mir überhaupt unerheblich. Man bedenke, durch wie viel erfindsame Hände unsere Hüte haben gehen, wie viel mal sie nach GELLERT's Beschreibung haben den Erben gelassen, und von diesen verändert werden müssen, bevor sie dreispitzig aufgestutzt und mit einem Knopfe haben verziert werden können. Allein ich glaube immer noch, dass es mit dieser herrlichen Erfindung etwas schneller hat zugehen können. Der erste, der sich einen Filz aufgesetzt hat, mag ihn vielleicht gleich schwarz gefärbt, mag ihn vielleicht gleich mit einem Knopfe versehen haben, um ihn nach Belieben herunterlassen oder aufschürzen zu können. Eben so geht es mit allen Erfindungen. Die müfsigen Tage der ersten Bewohner der Erde, und die Menge der Menschen, die alle noch sehr wenig zu lernen hatten, können vielleicht den Fortgang einer Erfindung mehr befördert haben, als Jahrhunderte, die uns zu jeder kleinen Verbesserung unentbehrlich scheinen.

Wir haben noch den Uebergang von diesen blofs nachahmenden auf willkürliche Töne begreiflich zu machen. Wir müssen erklären, wie die Menschen, die vor der Erfindung der Sprachen weder Logik noch Sprachkunst haben konnten, sich haben können einfallen lassen, die Gegenstände durch solche Töne anzudeuten, die mit den Gegenständen selbst gar nichts gemein haben. Ich werde mich abermals auf nichts anderes, als auf die Gesetze der Einbildungskraft zu beziehen haben. Das wirkliche oder nachgeahmte Blöken der Schafe rief nicht allein das Bild dieser Thiere in unser Gedächtniss zurück, sondern man dachte zugleich an die Wiese, darauf diese Schafe geweidet hatten, und an die Blumen, mit welchen diese Wiese häufig geschmückt war. Die erste Anlage der Sprache wird die Menschen vermuthlich in den Stand gesetzt haben, einer etwas längern Reihe von Einbildungen nachzuhängen. Man ist also gewöhnt worden, durch den nachahmenden Laut nicht nur das Thier, sondern die Wiese, die Blumen u. s. w. anzudeuten. Man brauchte alsdann nur die mittlern Glieder, die Schafe und die Wiese, wegzulassen, um bei Anhörung eines ursprünglich nachahmenden Tones an die Blumen

zu denken, in Ansehung derer dieser Laut ein blofs willkürliches Zeichen genannt werden kann.

Ich will mich abermals bei der Länge der Zeit nicht aufhalten, die da hat verstreichen können, bevor dieses Spielwerk zu einer Sprache angewachsen ist. Man sieht wenigstens, dass alles natürlich hat zugehen können, und dass wir nicht nöthig haben, das höchste Wesen mit einer Erfindung zu belästigen, die uns nach Rousseau's Meinung so schädlich gewesen ist.

Auch ist es falsch, wenn Rousseau sagt, man hätte anfangs einem jeden einzelnen Gegenstande einen besondern Namen gegeben, und wenn dieser Baum z. B. *A* genannt ward, so hätte man den andern schon *B* nennen müssen. Diese Art, die Gegenstände zu benennen, scheint mir für Wilde allzu methodisch. Ich bilde mir ein, man hat z. B. einen Vogel auf einem Baume singen hören, und hat diesen Ton angenommen, den Baum selbst dadurch anzudeuten, weil man vielleicht geglaubt haben mag, der Baum selbst habe diese Töne formirt. Nun haben sie unmöglich Scharfsinnigkeit genug besessen, zwei Bäume auf einmal zu betrachten und sie von einander zu unterscheiden (siehe Anmerkung 11); sondern wenn sie diesen Baum verlassen und sich einem andern genähert hatten, so dachten sie an keinen Unterschied der Oerter und der Umstände, und hielten diesen Baum mit dem vorigen für einerlei. Sie werden also vermuthlich auch von diesem Baume die Töne erwartet haben, die sie unter dem vorigen vernommen hatten, weil sie es gar nicht merkten, dass dieses ein anderer Baum, und nicht der vorige sei, und folglich werden sie ihn durch eben denselben Ton angedeutet haben.

Und überhaupt alle Gegenstände von einerlei Art, die ihnen nach und nach unter die Augen gekommen sind, wurden von ihnen mit eben demselben Namen belegt, nicht weil sie ihre Aehnlichkeit einsahen, sondern weil sie ihren Unterschied nicht bemerken konnten, weil sie auf die Verschiedenheit der Oerter und der Umstände nicht Acht hatten, und daher alle Gegenstände, die fast einerlei Eindruck auf ihre Sinne machten, für einen und eben denselben Gegenstand ansehen mussten. Stellten sich ihnen viele von einerlei Art auf einmal dar, so war ihnen dieses eine ganz neue Erscheinung. Es wird Ueberlegung dazu erfordert, wenn wir von einer Heerde sagen wollen, sie sei eine Versammlung von Thieren. Wir müssen erst ein jedes einzeln betrachtet haben, und dann wiederum

zum Ganzen referiren, wenn wir davon überzeugt sein wollen. Einem Wilden hingegen mussten sich viele Schafe unter einem andern Bilde vorgestellt haben, als ein einziges, und er wird ihnen zusammen auch einen ganz andern Namen beilegen.

Indem man also einem jeden sinnlichen Eindrucke, den viele einzelne Dinge mit einander gemein haben, eine Benennung gab, so entstanden die Hauptwörter. Nachdem man aber die Oerter und Umstände besser zu unterscheiden anfing, ward man auch gewisser Individualunterschiede inne, dadurch sich jedes einzelne Ding von allen andern seiner Art unterscheidet. Damals erfuhr man erst, dass die Eindrücke, die man zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Oertern gehabt hat, nicht von eben demselben, sondern von einem ähnlichen Gegenstande herrührten. Man widmete einem jeden Individualunterschiede einen besondern Ton, und solchergestalt entstanden die Beiwörter. Ich überlasse es einem jeden, der Gelegenheit und Muſse dazu hat, alle diese Vermuthungen auch in Ansehung der Zeitwörter auszuführen. Besonders könnte ihm die dritte Art von Verbindung zwischen unsern Begriffen, die Verbindung der Wirkungen mit den Ursachen, den Grund dazu legen.

Man trifft in allen Sprachen noch die deutlichsten Merkmale an, dass sie anfangs aus lauter nachahmenden Tönen bestanden haben. Die nachdrücklichen Wörter, deren sich die Dichter mit Nutzen zu bedienen wissen, unterscheiden sich alle durch einen gewissen nachahmenden Klang, dadurch sie die Gegenstände überaus sinnlich bezeichnen. Man trifft in allen Sprachen eine ziemliche Anzahl von solchen Wörtern an. Indessen hat Dubos gezeigt, dass sie in den Stammsprachen weit häufiger zu finden sind, als in den abgeleiteten Sprachen, in welchen sie immer, durch die hinzukommende Kunst, einen Theil ihres Nachdrucks verlieren. Man sehe seine vortreffliche Vergleichung zwischen der lateinischen und französischen Dichtkunst, die aus diesem Grunde zum besten der erstern hat ausfallen müssen, weil sie als eine weniger abgeleitete Sprache eine gröfsere Anzahl von sinnlichen Wörtern aufzuweisen hat.

SCHRIFTEN

ZUR

APOLOGETIK DES JUDENTHUMS.

I.

JERUSALEM

ODER

ÜBER RELIGIÖSE MACHT UND JUDENTHUM.

EINLEITUNG.

Im Jahre 1781 erschien vom Kriegsrath Christian Wilhelm Dohm zu Berlin eine durch ihre Freimuthigkeit und ihren toleranten Geist Aufsehen erregende Schrift: „*Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*", in welcher der Verfasser vom Gesichtspunkte der Humanität und des Culturfortschritts die bürgerliche Emancipation der Juden beurwertet. Vor allem kommt es dem aufgeklärten und freisinnigen Publicisten darauf an, nachzuweisen, dass die gegen die Emancipation der Juden vorgebrachten Gründe nicht stichhaltig seien, indem er sich bemüht, die gegen die letztern erhobenen Beschwerden, ihre Wahrheit vorausgesetzt, als ein Resultat ihrer historischen Schicksale darzustellen, und als das beste Gegenmittel ihre Freiheit empfiehlt. Daher forderte er von den Regierungen eine Reihe von Massregeln, von deren politischen und sittlichen Wirkungen er die Wiedergeburt der Juden für den modernen Staat erhoffte. Hierher zählte er kirchliche Gleichstellung mit allen übrigen Unterthanen, Zulassung zu den Gewerben, insbesondere Aufmunterung der Juden zu Handwerken und Ackerbau, zwanglose Abziehung derselben vom blossen Handel, Beseitigung jeder Beschränkung, die sie von künstlerischer und wissenschaftlicher Thätigkeit abhielt, Reform ihrer Erziehung und ihrer Schulen, Zulassung zu gewissen Aemtern im Staats- und Communaldienste, Gestattung völliger Religionsfreiheit mit dem jeder kirchlichen Gesellschaft zustehenden Rechte, dissentirende Mitglieder für einige Zeit oder auf immer auszuschliessen, ohne dadurch der bürgerlichen Stellung der Dissidenten zu nahe zu treten, endlich Gestattung einer gewissen auf Civilsachen, die mit Religionsstatuten zusammenhängen, sich beschränkenden Autonomie. Dohm selbst war durch den ihm befreundeten Mendelssohn zur Abfassung der Arbeit veranlasst worden, und zwar nachdem letzterer von den Elsasser Juden mit der Bitte angegangen worden war, ihnen eine Denkschrift auszuarbeiten, die eine Darlegung ihrer gedruckten Lage enthielte, und die sie dem französischen Staatsrathe überreichen wollten. Die französische Uebersetzung der Dohm'schen Schrift ist durch einen seltsamen Zufall niemals zur Kenntniss des Staatsraths gelangt; in Deutschland jedoch hatte die Denkschrift

einen wahren polemischen Sturm hervorgerufen. Eine Reihe von Gegenschriften zum Theil sehr gehässigen Charakters erschienen, in denen Jahrhunderte alte, längst vergessene Vorurtheile wieder auftauchten, und selbst Männer, wie der gelehrte Theologe Professor Michaelis in Göttingen, betheiligten sich in judenfeindlichem Sinne an der Polemik. Da hielt es Mendelssohn auch an der Zeit, mit seinem Worte für seine Glaubensbrüder einzutreten. Zu dem Zwecke übersetzte er oder liefs durch Dr. Herz übersetzen die englisch geschriebene zu London 1656 erschienene *„Rettung der Juden“*[1], eine Vertheidigungsschrift des Amsterdamer Rabbiner Menasse ben Israel, die dieser in England publicirt hatte, um die Schwierigkeiten, welche der Niederlassung der Juden daselbst entgegenstanden, zu beseitigen. Mendelssohn versah 1782 die apologetisch-rabbinische Arbeit, welche in sieben Abschnitten die Vertheidigung der Juden aus biblischen und talmudischen Gründen unternimmt, mit einer eigenen „Vorrede“[2], in welcher er die gegen die Juden erhobenen Vorwürfe zurückweist, und dann mit Rücksicht auf die Dohm'schen Argumentationen, und zwar diese theils berichtigend (insbesondere in Bezug auf das von Dohm gewünschte oben erwähnte Ausschliefsungsrecht), theils ergänzend seine eigenen Ideen über eine etwaige Emancipation seiner Glaubensbrüder im Sinne und Geiste des 18. Jahrhunderts mit eindringender und wärmer Beredtsamkeit entwickelt. Indem er jedoch jedes Zwangsrecht aus religiösen Gemeinschaften überhaupt verbannt wissen wollte, zielte er vor allem auch gegen den Rabbinismus, dessen Ausschliefsungspratensionen ihm nur zu bekannt waren. Diese Darlegung fand vielen Beifall. Freisinnige christliche Theologen, wie Teller, Spalding, Zollikofer, Büsching u. a., sprachen dem Verfasser ihre volle Zustimmung aus. Aber auch an zahlreichen, theils recht gehässigen, theils mafsvoll wohlwollenden Entgegnungen fehlte es nicht. Eine in durchaus würdigem Tone gehaltene Polemik zeigte der anonyme Verfasser der Schrift *„Das Forschen nach Licht und Recht“* Berlin 1782, von deren wenn auch in milder Form auftretenden Argumenten Mendelssohn gesteht, dass ihm manches in ihnen „an's Herz dringe.“ Um alle diese Angriffe mit einem male abzuschlagen, und um seine Ansichten über die Stellung des Staats zu allen religiösen Gemeinschaften überhaupt im Zusammenhange und von der Höhe rechtsphilosophischer Betrachtung aus darzuthun, veröffentlichte er im Mai 1783 seine Schrift *„Jerusalem oder Ueber religiöse Macht und Judenthum.“*

[1] Der vollständige Titel derselben ist: *Rabbi* Menasse ben Israel, *Rettung der Juden. Oder Schutzschreiben zur Beantwortung einiger Fragen, die ihm ein vornehmer und gelehrter Engländer, die Beschuldigungen betreffend, die man der jüdischen Nation zu machen pflegt, vorgelegt hatte.* (Im Original gedruckt im Jahre 1656.)

[2] Wir haben dieselbe in dieser Ausgabe nach dem *„Jerusalem“* aufgenommen.

Das Werk hatte ungeheures Aufsehen erregt und eine Reihe theils feindlicher darunter Michaelis und Joh. Georg Hamann[1], theils wohlwollender und zustimmender Beurtheilungen hervorgerufen. Die Frage der Emancipation der Juden nicht an und für sich, sondern im Zusammenhange mit einer Reihe anderer, das Verhältniss von Staat und Kirche betreffender Fragen vom rein ethischen und rechtsphilosophischen Gesichtspunkte aus, und zwar von einem Juden selbst behandelt zu sehen, musste für jene Zeit ein aus Staunen und Bewunderung gemischtes Gefühl erwecken. Und mit welcher männlichen Würde und wie freimüthig tritt er für die bürgerlichen Rechte seiner unterdrückten und rechtlosen Glaubensbrüder ein! Er, der anfänglich nur als Schutzjude, und dann erst seit 1764 in Folge eines königlichen Privilegs in Berlin leben durfte, wagte es mit den scharfen Waffen philosophischer Kritik nicht nur den kirchenpolitischen Zustand seiner Zeit einer schneidigen Beurtheilung zu unterziehen, sondern auch im Namen der Menschheit staatsbürgerliche Gleichheit für alle Staatsangehörigen zu fordern! Wir begreifen das Wort eines Mannes wie Mirabeau[2], der über das Werk urtheilt: „*Le Jérusalem de Mendelssohn mérite d'être traduit dans toutes les langues de l'Europe*“, und dass Kant in dem Werke „die Verkündigung einer grofsen, bevorstehenden, obzwar langsam fortrückenden Reform“ erblickte, einer Reform, die, wie er an Mendelssohn Brief vom 16 Aug. 1783[3] schreibt, „nicht allein Ihre Nation, sondern auch andere treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem solchen Grade von Gewissensfreiheit zu vereinigen gewusst, die man ihr gar nicht zugetraut hatte und dergleichen keine andere sich rühmen kann. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeschränkten Gewissensfreiheit zu jeder Religion so gründlich und so hell vorgetragen, dass auch endlich die Kirche unsererseits darauf wird denken müssen, wie sie alles, was das Gewissen belästigt und drücken kann, von der übrigen absondern, welches endlich in Ansehung der wesentlichsten **Religionspunkte vereinigen muss** ...“

Der hier von Kant angedeutete Punkt, nämlich der Nachweis, dass die Religion des Judenthums nicht aus bindenden Dogmen und Glaubenssätzen bestehe, sondern ein Inbegriff von ethischen und religiösen, das äufsere Leben ordnenden Gesetzen sei, und daher ohne sich selbst zu widersprechen, den höchsten Grad der Toleranz gegen andere Religions-

[1] In der Schrift *Gedanken und Schlüsse* ...

[2] Thatsächlich wurde *Jerusalem* theils noch bei Mendelssohns Lebzeiten, theils nach seinem Tode vielfach in neuere Sprachen, aber auch ins Hebräische von Gottlober übersetzt.

[3] Vgl. *Kant's Briefe*, herausgegeben von Schubert Leipzig 1842

formen in sich schliefse, diese Darlegung bildet den Inhalt des zweiten, gewissermafsen apologetischen Abschnitts des „*Jerusalem*", während der erste Theil der Schrift wesentlich ethischer und rechtsphilosophischer Natur ist, da hier die wichtigen Fragen vom Wesen des Staats und der Kirche, und gemafs der innern Beziehung beider Spharen das Mafs der Nothwendigkeit der Trennung derselben discutirt wird. Gleich zu Anfange der Schrift wird es als ein wichtiges Problem der Staats- und Rechtsphilosophie hingestellt: „Staat und Religion, burgerliche und geistliche Vertassung, weltliches und kirchliches Ansehen, diese Stutzen des gesellschattlichen Lebens, so gegeneinanderzustellen, dass sie sich die Wage halten, dass sie nicht vielmehr Lasten des gesellschattlichen Lebens werden und den Grund desselben starker drucken, als was sie tragen helfen." Seit Jahrhunderten sei dieses in der Politik eine der schwersten Aufgaben gewesen, die hier und da vielleicht glucklicher praktisch beigelegt, als theoretisch gelost worden sei. Nach einer Widerlegung der Definition des Staats- und Rechtsbegriffs, wie er von THOMAS HOBBES aufgestellt wurde, kann sich unser Verfasser auch der Fassung dieses schwierigen Begriffs, wie es seitens JOHN LOCKE's geschah, nicht anschliefsen. Denn wahrend jener ihm zu absolutistisch ist, will ihm das LOCKE'sche Princip, wie dieser es in den „*Briefen über die Toleranz*"[1] entwickelt: dass der Staat als eine Gesellschatt von Menschen, die sich vereinigen, um ihre zeitliche Wohltahrt gemeinschattlich zu betordern, sich nicht um die Religion seiner Mitglieder zu kummern habe, doch als gar zu negativ ebentalls nicht behagen. Das „*laisser faire, laisser aller*" des englischen Denkers erscheint ihm tur die positiv ethischen Aufgaben des Staats doch zu ungenugend, wenn er auch die wohlthatigen Folgen jenes Princips tur die Toleranz und Gewissensfreiheit gern anerkennt. In Uebereinstimmung mit der eudamonistischen Richtung seiner Zeit zeigt er, wie Staat und Kirche, bei aller ihrer Verschiedenheit in Bezug auf Ursprung und Wesen, doch darin ubereinstimmen, dass sie die menschliche Gluckseligkeit betordern sollen und daher gewisser offentlicher Institutionen bedurfen, um dieses ihr gemeinsames Ziel zu erreichen. Aber wahrend der Staat es mit solchen Verhaltnissen zu thun hat, welche die Beziehungen der Menschen zu einander betreffen, habe die Religion die Verhaltnisse des Menschen zu Gott zum Gegenstande ihrer Fursorge. Doch wie die Zwecke beider Gebiete verschieden sind, so seien auch die Mittel, welche dahin tuhren, bei beiden ganz andere. Sollen die Staatszwecke erreicht werden, so muss der Staat mit der Machtvollkommenheit ausgestattet werden, im Interesse der Gesammtheit den Einzelnen

[1] *Letters for toleration* (1690—92).

gegenüber Zwangsrechte auszuüben. Desshalb habe ihn der Gesellschaftsvertrag mit der Competenz zu belohnen und zu bestrafen ausgestattet. Kann der Staat nicht Uebereinstimmung in den Gesinnungen seiner Bürger erzielen, so habe er doch Gehorsam in Bezug auf ihre Handlungen zu fordern. Freilich denkt auch der Verfasser an jenen idealen gesellschaftlichen Zustand, wo es genügen würde, solche weise Vorkehrungen im Staate zu treffen, dass die Bürger nicht erst durch den Zwang der Gesetze, sondern vermöge ihrer Gesinnung das Gute und Gerechte thun. Aber so lange dieses Ideal noch in weiter Ferne liege, müsse der Staat durch Gesetzeszwang seine höhern Zwecke erstreben. Wenn derselbe auf diesem Wege seinen höhern Gesellschaftszweck auch nur zur Hälfte erreicht, so muss er sich bei dem gegenwärtigen Stande der sittlichen Cultur damit begnügen. „Wenn innere Glückseligkeit der Gesellschaft nicht völlig zu erhalten steht, so werde wenigstens äufsere Ruhe und Sicherheit allenfalls erzwungen."

Während also der Staat sich mit todten Handlungen, mit Werken ohne Geist, mit Uebereinstimmung im Thun ohne Uebereinstimmung in Gedanken begnügen muss, kennt die Religion keine Handlung ohne Gesinnung, kein Werk ohne Geist, keine Uebereinstimmung im Thun ohne Uebereinstimmung im Sinne. „Religiöse Handlungen ohne religiöse Gedanken sind leeres Puppenspiel, kein Gottesdienst. Diese müssen an und für sich aus dem Geiste kommen und können weder durch Belohnung verkauft noch durch Bestrafung erzwungen werden. Aber auch von bürgerlichen Handlungen zieht die Religion ihre Hand ab, insoweit sie nicht durch Gesinnung, sondern durch Macht hervorgebracht werden. Der Staat hat sich auch keine Hilfe mehr von der Religion zu versprechen, so bald er blofs durch Belohnung und Bestrafung wirken kann ....." „Der Staat gebietet und zwingt, die Religion belehrt und überredet, der Staat ertheilt Gesetze, die Religion Gebote. Der Staat hat physische Gewalt und bedient sich derselben, wo es nöthig ist, die Macht der Religion ist Liebe und Wohlthun. Jener giebt den Ungehorsamen auf und stofst ihn aus, diese nimmt ihn in ihren Schofs und sucht ihn noch in dem letzten Augenblicke seines gegenwärtigen Lebens zu belehren oder doch wenigstens zu trösten. Mit einem Worte: die bürgerliche Gesellschaft kann, als moralische Person, Zwangsrechte haben und hat diese auch durch den gesellschaftlichen Vertrag wirklich erhalten. Die religiöse Gesellschaft macht keinen Anspruch auf Zwangsrecht und kann durch alle Verträge in der Welt kein Zwangsrecht erhalten. Der Staat besitzt vollkommene, die Kirche unvollkommene Rechte." Doch begnügt sich Mendelssohn nicht mit diesen blofsen Behauptungen; vielmehr steigt er in den nach-

folgenden Untersuchungen über den Ursprung der Zwangsrechte und die Giltigkeit der Verträge unter den Menschen zu den eigentlichen staatsphilosophischen Principien hinauf. Dieser ganze Abschnitt bewahrt einen streng wissenschaftlichen Charakter, der dadurch nicht vermindert wird, dass freilich manche der hier entwickelten rechtsphilosophischen Ideen sich an frühere Schriftsteller (z. B. Locke, Wolf u. a.) anlehnen.

Hieran knüpft nun der Verfasser eine Reihe wichtiger kirchenpolitischer Folgerungen. Wie hat sich der Staat gegenüber den verschiedenen Religionen und Sekten, die innerhalb seines Gebiets sich bekämpfen, zu verhalten? Eine Art von Zwangsrecht gesteht ihm Mendelssohn gegen jene Religionsparteien nur dann zu, wenn sie etwa in ihren Lehren und in ihren Cultusformen solche Principien zum Ausdrucke bringen, welche geeignet sind, die ethischen und socialen Grundlagen, auf denen der Staat selbst sich aufbaut, wankend zu machen. Weder darf er sich dagegen in eigentliche religiöse Streitigkeiten, mögen diese dogmatischer oder culturieller Natur sein, einmischen, noch hat er irgend welche von den vorhandenen religiösen Lehrmeinungen durch seine Autorität oder gar durch Gewaltmafsregeln zu begünstigen. Vielmehr sei es die Hauptaufgabe des Staats, diejenigen Principien ethischer und religiöser Natur, in denen alle Confessionen übereinkommen, und die zugleich die Bedingungen der privaten wie staatlichen Wohlfahrt sind, aufrecht zu erhalten. Daher schreibt Mendelssohn dem Staate ein Recht zu, gegen Atheismus, Epikureismus und Fanatismus einzuschreiten, da nach Annahme unsers Autors derjenige, welcher Gott, Vorsehung und künftiges Leben nicht anerkennt, auch den Staatszweck nicht verwirklichen kann, aber ebenso handle derjenige dem ethischen Zwecke alles Gesellschaftslebens zuwider, welcher zeitliches und ewiges Wohl als Gegensatz fasst und um des Himmels willen die Erde vernachlässigt: ein stark illiberaler Gedankengang, der mit unserer gegenwärtigen Vorstellung vom modernen Staatszwecke freilich nicht mehr vereinbar erscheint. Aus der unbedingten Neutralität jedoch, welche der Staat gegenüber den differirenden Dogmen und Religionsmeinungen zu bewahren hat, folgert unser Schriftsteller auch, dass derselbe keine Befugnisse hat, weder Beamte, noch Lehrer, noch Priester auf irgend welche Lehrsätze unter seiner Autorität zu vereidigen. Dieses führt nun Mendelssohn mit Rücksicht auf den Eid, den die englischen Bischöfe auf die 39 Artikel der englischen Hochkirche leisten müssen, weiter aus. Dieser Passus in *„Jerusalem"* hatte dem Professor Michaelis in Göttingen Veranlassung gegeben, bei einer kritischen Besprechung des Werks gegen Mendelssohn den Vorwurf zu erheben, die Bischöfe der englischen Hochkirche des Meineids

zu beschuldigen: ein Vorwurf, den der Verfasser des „*Jerusalem*“ mit gerechter Entrüstung später zurückgewiesen hat.

Aber wie es das rationelle Verhältniss von Staat und Kirche mit sich bringt, dass der Staat nicht Glaubensrichter in religiösen Dingen sein darf, ebenso verkehrt ist es, wenn die Kirche die Staatsgewalt zu ihren eigenen Zwecken in Anspruch nimmt. Es ist des Staats unwürdig, sich von der Kirche beherrschen und sich als ihr Willensvollstrecker benutzen zu lassen. Weil die Kirche nur über die moralischen Mittel der Belehrung und Ueberzeugung gebieten darf, soll sie sich nimmer physischer Zwangsmittel bedienen. Aus demselben Principe heraus wird auch der Kirche wie der Synagoge und der Moschee jedes Bann- und Ausschliefsungsrecht abgesprochen. „Gehet die Unglücklichen alle durch, die von jeher durch Bann und Verdammniss haben gebessert werden sollen . . untersuche, ob du nicht in dem Haufen der Verbannten mehr wahre Religion antreffen wirst, als in dem ungleich grofsern Haufen ihrer Verbanner?“ Den Dienern und Lehrern der Religion und der Kirche steht nach Mendelssohn's Ansicht kein Anspruch auf irgend welchen materiellen Lohn oder gar auf irgend welche materielle Macht zu, da das Streben nach Besitz, das man andern Ständen zu gute hält, dem geistlichen Berufe widerspricht. Nur eine Art von Entschädigung will er den Geistlichen für ihre bei Ausübung ihres Berufs verlorene Zeit gewährt wissen.

Der zweite Abschnitt des „*Jerusalem*“ beschäftigt sich nun wesentlich damit, die im ersten entwickelten rechtsphilosophischen und kirchenpolitischen Principien auf die bürgerliche und staatsbürgerliche Stellung der Juden zur Anwendung zu bringen. Zu diesem Behufe wird nach einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Einleitung das Wesen der jüdischen Religion und das durch diese bedingte Verhältniss ihrer Bekenner zum Staate und zur Gesellschaft einer eingehenden Untersuchung unterzogen. Wie schon oben andeutungsweise bemerkt wurde, wird die jüdische Religion nicht als ein Inbegriff von mehr oder minder unbegreiflichen Dogmen, die für ihre Bekenner bindend seien, sondern als ein Complex von Gesetzen erklärt, die eine das ganze Leben umfassende sittliche Lebensordnung bilden. Das Judenthum sollte nach der Absicht seines Stifters bestehen erstens in „Religionslehren und Satzen oder ewigen Wahrheiten von Gott und seiner Regierung und Vorsehung, ohne welche der Mensch nicht aufgeklärt und nicht glücklich sein kann. Diese sind nicht dem Glauben der Nation, unter Androhung ewiger oder zeitlicher Strafen, aufgedrungen, sondern der Natur und Evidenz ewiger Wahrheiten gemäfs zur vernünftigen Erkenntniss empfohlen worden. Sie durften nicht durch unmittelbare Offenbarung eingegeben, durch Wort und Schrift, die nur jetzt uns hier verständlich

sind, bekannt gemacht werden. Das allerhöchste Wesen hat sie allen vernünftigen Geschöpfen durch Sache und Begriff geoffenbart, mit einer Schrift in die Seele geschrieben, die zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständlich ist . . . Ihre Wirkung ist so allgemein, wie der wohlthätige Einfluss der Sonne, die, indem sie ihren Kreislauf durcheilt, Licht und Wärme über den ganzen Erdball verbreitet . . .“ Zweitens in „Geschichtswahrheiten oder Nachrichten von dem Schicksale der Vorwelt, hauptsächlich von den Lebensumständen der Stammväter der Nation; von ihrer Erkenntniss des wahren Gottes, ihrem Wandel vor Gott; von ihren Vergehungen selbst und der väterlichen Züchtigung, die darauf gefolgt ist; von dem Bunde, den Gott mit ihnen errichtet, und von der Verheifsung, die er ihnen so oft wiederholt, aus ihren Nachkommen dereinst eine ihm geweihte Nation zu machen. Diese historischen Nachrichten enthielten den Grund der Nationalverbindung und als Geschichtswahrheiten können sie ihrer Natur nach nicht anders als auf Glauben angenommen werden. Autorität allein giebt ihnen die erforderliche Evidenz.“ Drittens in „Gesetzen, Vorschriften, Geboten, Lebensregeln, die dieser Nation eigen sind, und durch deren Befolgung sie sowohl zur Nationalglückseligkeit, als jedes Glied zur persönlichen Glückseligkeit gelangen sollte. Der Gesetzgeber war Gott, und zwar Gott nicht in dem Verhältnisse als Schöpfer und Erhalter des Weltalls, sondern Gott als Schutzherr und Bundesfreund ihrer Vorfahren, als Befreier, Stifter und Anführer, als König und Oberhaupt dieses Volks.“ Diese Gesetze wurden durch Gott geoffenbart, das heifst: durch Wort und Schrift bekannt gemacht und bildeten neben der mündlichen Tradition den Inbegriff der theokratischen Verfassung der Juden. Mit dem historischen Aufhören der letztern jedoch wurden viele, ja die meisten jener Gesetze hinfällig; doch mochte der conservative, pietätsvolle Sinn Mendelssohn's an den übrigen nicht rütteln, so lange in ihnen ein ethischer Kern, ein religiöser Gedanke, eine sinnvolle historische Erinnerung sich ausspricht.[1]

An andern Stellen des „*Jerusalem*“, sowie in der Schrift „*An die Freunde Lessing's*“[2] spricht sich Mendelssohn über das Verhältniss der dogmatischen Lehren und des sogenannten Ceremonialgesetzes im Judenthume folgendermaßen aus: „Das Judenthum befiehlt Glauben an historische Wahrheiten, an

[1] Nach dieser Richtung hin findet Mendelssohn eine gerechte Würdigung in M. Kayserling's mit Wärme und gewissenhaftem Fleifse geschriebener *Biographie Mendelssohn's*. Leipzig 1862. S. 387 fg., und auch in M. A. Goldschmidt's trefflicher Festrede bei der Gedächtnissfeier Mendelssohn's. Leipzig 1861.

[2] Vgl. Bd. 1 dieser Ausgabe, S. 461 fg.

Thatsachen, auf welche sich die Autorität unsers positiven Ritualgesetzes gründet. Das Dasein und die Autorität des höchsten Gesetzgebers aber muss durch die Vernunft erkannt werden, und hier findet nach den Grundsätzen des Judenthums und den meinigen keine Offenbarung und kein Glaube statt. Auch ist das Judenthum keine geoffenbarte Religion sondern geoffenbartes Gesetz. Ich hatte also als Jude Ueberzeugung durch Vernunftgründe zu suchen" . . . „Die hebräische Sprache hat sogar kein eigentliches Wort für das, was wir Religion nennen. Auch ist das Judenthum keine Offenbarung von Lehrsätzen und ewigen Wahrheiten, die zu glauben befohlen werden. Es besteht einzig und allein in geoffenbarten Gesetzen des Gottesdienstes, und setzt natürliche und vernunftgemäße Ueberzeugung von Religionswahrheiten voraus, ohne welche keine göttliche Gesetzgebung statt haben kann." . . . „Um es mit einem Worte zu sagen, ich glaube das Judenthum wisse von keiner geoffenbarten Religion in dem Sinne, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung. Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch Moses auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbart worden; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen" . . . . „Das Judenthum erkennt in den Wundern keine Beweise für ewige Wahrheiten" . . „Das alte Judenthum hat keine Glaubensartikel" . . . . „Staat und Religion waren in dieser ursprünglichen Verfassung in der Theokratie der Juden nicht vereinigt, sondern eins, nicht verbunden, sondern eins und dasselbe" . . . . „Jeder Bürgerdienst war zugleich Gottesdienst, jedes Vergehen ward als Unthat gegen Gott, nicht als Unglaube bestraft . . . . also gab es im Judenthume keine Zwangsrechte in Betreff des Glaubens." . . . . „Seitdem die bürgerlichen Bande der Nation aufgelöst sind, hörten die religiösen Ideen auf, Staatsverbrechen zu sein, und die Religion als solche kennt keine Strafen" . . . . „Der Ceremonialdienst sollte den Uebeln der Bilderschritt, dem Thierdienste und der Abgötterei, die aus bildlicher Mittheilung hervorging, entgegenwirken." . . . Im ähnlichen Sinne schreibt Mendelssohn an seinen Freund und Landsmann Wolf in Dessau (Brief vom 11. Juni 1782): „Das jetzige Judenthum hat, eben so wie das vormalige, keine eigentlichen Symbole des Glaubens. Es sind uns sehr wenig Grundsätze und Lehrmeinungen vorgeschrieben. Maimon zählte deren 13, Albo nur 3, und niemand wird den Albo desswegen

verketzern. Uns sind Gesetze, Gebräuche, Lebensregeln, Handlungen vorgeschrieben. In Ansehung der Lehrmeinungen sind wir frei. Wo die Meinungen der Rabbiner getheilt sind kann jeder Jude, der ungelehrte sowohl als der gelehrte, diesem oder jenem beistimmen." . . . . „Der Geist des Judenthums ist Conformität in Handlungen und Freiheit in Absicht auf Lehrmeinungen, wenige Fundamentallehren ausgenommen, über welche alle unsere Lehrer sich vereinigt haben, und ohne welche die jüdische Religion schlechterdings nicht statt haben kann."

Hatte Mendelssohn auf diesem Wege seinen philosophischen Rationalismus mit den Anforderungen des Judenthums, so gut es ging, friedlich auszugleichen gesucht, so war dieses freilich nicht der ausschliefsliche Zweck, den er im zweiten Theile des „*Jerusalem*" verfolgte; vielmehr kam es ihm hier auch darauf an, auf Grund dieser Darlegungen die Rechtmäfsigkeit der Anforderungen zu beweisen, die er für die bürgerliche Emancipation seiner Glaubensbrüder an den Staat richtete. Und so erweitert er dann seine Argumentationen, indem er wieder zu den Principien zurückkehrt, die er über das nothwendige und vernunftgemäfse Verhältniss des Staats zu allen Religionen überhaupt anfangs entwickelt hatte. Am Schlusse der Schrift ergreift er noch einmal das Wort zu Gunsten jener Gewissensfreiheit in religiösen Dingen, die das Recht aller Staatsangehörigen ist, weil es nicht Sache des Staats sein soll, sich mit irgend einer bestimmten Religionsmeinung zu identificiren. „Um eurer und unserer aller Glückseligkeit willen, Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Duldung gerade entgegen! Um eurer und unserer Glückseligkeit willen, gebt euer vielvermögendes Ansehen nicht her, irgend eine ewige Wahrheit, ohne welche die bürgerliche Glückseligkeit bestehen kann, in ein Gesetz, irgend eine dem Staate gleichgiltige Religionsmeinung in Landesverordnung zu verwandeln. Haltet auf Thun und Lassen der Menschen, zieht dieses vor den Richterstuhl weiser Gesetze und überlasst uns das Denken und Reden, wie es unser aller Vater, zum unveräufserlichen Erbgute beschieden, als ein unwandelbares Recht eingegeben hat." . . . . . „Bahnt einer glücklichen Nachkommenschaft wenigstens den Weg zu jener Höhe der Cultur, zu jener allgemeinen Menschenduldung, nach welcher die Vernunft noch immer vergebens seufzt! . . . . . „Lasst niemand in euern Staaten Herzenskundiger und Gedankenrichter sein: niemand ein Recht sich anmafsen, das der Allwissende sich allein vorbehalten hat! Wenn wir dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, so gebt ihr selbst Gott, was Gottes ist! Liebt die Wahrheit! Liebt den Frieden!"

Man hat in dem letzten, apologetischen Theile des „*Jerusalem*" nicht ohne einen Anschein von Recht gewisse Widersprüche wahrnehmen wollen,

die den Verfasser von dem Vorwurfe einer Sophisterei, eines unausgeglichenen Gegensatzes zwischen seiner Ansicht vom historischen Wesen des Judenthums und seinem philosophischen Theismus nicht ganz frei erscheinen lassen sollen. Insbesondere wurde darauf hingewiesen, dass MENDELSSOHN einen Mangel an Consequenz darin zeige, dass er noch gegenwartig die religiose Verpflichtung zur Aufrechterhaltung des judischen Gesetzes betone; denn wenn Staat und Religion in ihrer theokratischen Verschmelzung *eins* waren, so musste mit der politischen Auflosung des Staats das ganze Gesetz (nicht blofs die auf Tempel, Opfer und Palastina bezuglichen Bestimmungen) fallen. Einen weitern Widerspruch wollte man auch darin finden, dass er die Erhaltung der ewigen sittlichen und religiosen Wahrheiten gerade an *dieses* Gesetz, als an die aufsere Schale fur jenen innern Kern, fur immer geknupft wissen wollte, da er doch sonst uberzeugt war, dass es einer jeden Zeit je nach ihrem besondern Charakter freistehe, fur den Inhalt ihrer Religionsbegriffe die ihr entsprechend scheinenden aufsern Formen selbst zu finden. Wer wollte die Berechtigung dieser Einwande leugnen? Doch glauben wir, dass MENDELSSOHN selbst das Widerspruchsvolle in seinen Darlegungen wohl eingesehen hat, dass es ihm indess gar nicht darauf ankam, hier ein logisch durchgefuhrtes System der judischen Lehre zu geben, sondern dem apologetisch-polemischen Zwecke des Werks entsprechend den Nachweis zu fuhren, dass das Verbleiben im judischen Gesetze mit einem gewissen Mafse religioser und philosophischer Denkfreiheit wohl vereinbar sei.

Wie man jedoch auch uber die erwahnten Widerspruche denken mag, die jedenfalls in der damaligen Stellung dieses, obwohl milden und stillen, dennoch so erfolg- und siegreichen Reformators des Judenthums zu seiner Zeit und seinen Glaubensgenossen begrundet sind, so wird die aufserordentliche historische Bedeutung des „*Jerusalem*" in keiner Weise dadurch beeintrachtigt. Denn indem er einerseits die *allgemeinen religionsphilosophischen und ethischen Begriffe von den historischen Satzungen im Judenthume schied*, zeigte er seinen Stammesgenossen ganz deutlich den Weg, den sie in ihrer religiosen Fortentwickelung einzuschlagen haben, und den sie auch mit wirklichem Erfolge trotz aller Hemmnisse bisher gewandelt sind. Die Regierungen und seine christlichen Mitburger andererseits wies er darauf hin, wie hier noch eine *bedeutungsvolle Culturaufgabe zu erfullen* ist, indem man einer grofsen und begabten Anzahl Staatsangehoriger die ihnen zukommenden Menschen- und Staatsburgerrechte gebe, und sie dadurch zu thatigen Mitarbeitern an den hochsten Culturaufgaben der menschlichen Gesellschaft mache.

Was unser stiller Denker fur seine Glaubensgenossen damals kaum zu hoffen wagte, ist jetzt weit uber Erwarten uberall in Erfullung gegangen.

Die von ihm gepflanzten Keime sind herrlich aufgeblüht und haben segensreichste Früchte getragen. Die grofsen politischen Völkerumwälzungen der letzten hundert Jahre haben auch die innere und aufsere Lage der Juden in Europa vollständig umgestaltet, ihre bis dahin gebundenen reichen Kräfte in ungeahnter Weise entwickelt und die bisherigen Parias unter den Nationen in der ganzen civilisirten Welt zu gleichberechtigten und vollbewussten Mitträgern der gesammten sittlichen und geistigen Cultur der Gegenwart emporgehoben.

Zwar hat dieser seit einem Jahrhunderte begonnene Verschmelzungsprocess der Juden hier und da noch nicht bis zu einem völligen ethnologischen Aufgehen derselben in die nationalen Völkerindivitualitäten, innerhalb derer sie leben, geführt. Doch ist, allem Anscheine nach, das Ziel nicht mehr weit entfernt, und wir dürfen uns durch manche Vorkommnisse in der neuern Geschichte des Judenthums in dieser Ueberzeugung nicht wankend machen lassen. Weder gewisse rückläufige Strömungen einer gedanken- und kritiklosen Orthodoxie mit ihrer naiv-beschränkten Werkheiligkeit im Judenthume selbst, noch auch zeitweilige Ausbrüche nationaler, durch geschichtliche Vorurtheile und meist unlautere Beweggründe genährter Antipathien gegen dasselbe werden jenen grofsen von Mendelssohn begonnenen Cultur- und Verschmelzungsprocess, bei welchem die Juden ethisch und intellectuell sowohl empfangend als gebend sich verhalten, aufzuhalten vermögen. Solche seltsame judenfeindliche Bewegungen z. B., wie diejenige ist, deren Zeuge wir jetzt in Deutschland sind, und die ihren Entstehungsmotiven wie ihren Folgen nach wesentlich politisch-reactionären Charakters ist, sind zwar betrübende, aber doch nur vorübergehende Zeiterscheinungen und durchaus nicht im Stande, dem naturgesetzlich nothwendigen und unaufhaltsamen Verlaufe historischer Fortentwicklung Einhalt zu thun.

Erster Abschnitt.

Staat und Religion — bürgerliche und geistliche Verfassung — weltliches und kirchliches Ansehen — diese Stützen des gesellschaftlichen Lebens so gegen einander zu stellen, dass sie sich die Wage halten, dass sie nicht vielmehr Lasten des gesellschaftlichen Lebens werden, und den Grund desselben stärker drücken, als was sie tragen helfen — dieses ist in der Politik eine der schwersten Aufgaben, die man seit Jahrhunderten schon aufzulösen bemüht ist, und hie und da vielleicht glücklicher praktisch beigelegt, als theoretisch aufgelöst hat. Man hat für gut befunden, diese verschiedenen Verhältnisse des geselligen Menschen in moralische Wesen abzusondern, und jedem derselben ein eigenes Gebiet, besondere Rechte, Pflichten, Gewalt und Eigenthum zuzuschreiben. Aber der Bezirk dieser verschiedenen Gebiete, und die Grenzen, die sie trennen, sind noch bis jetzt nicht genau bestimmt. Man sieht bald die Kirche das Merkmal weit in das Gebiet des Staats hinüber tragen, bald den Staat sich Eingriffe erlauben, die den angenommenen Begriffen zufolge eben so gewaltsam scheinen. Und unermesslich sind die Uebel, die aus der Missheligkeit dieser moralischen Wesen bisher entstanden sind und noch zu entstehen drohen. Liegen sie gegen einander zu Felde, so ist das menschliche Geschlecht das Opfer ihrer Zwietracht, und vertragen sie sich, so ist es gethan um das edelste Kleinod der menschlichen Glückseligkeit: denn sie vertragen sich selten anders, als um ein drittes moralisches Wesen, die Freiheit des Gewissens, die von ihrer Uneinigkeit einigen Vortheil zu ziehen weifs, aus ihrem Reiche zu verbannen.

Der Despotismus hat den Vorzug, dass er bündig ist. So lästig seine Forderungen auch dem gesunden Menschenverstande sind, so sind sie doch unter sich zusammenhängend und systematisch. Er hat auf

jede Frage seine bestimmte Antwort. Ihr dürft euch weiter um die Grenzen nicht bekümmern, denn wer alles hat, fragt nicht weiter, wie viel? — So auch nach römisch-katholischen Grundsätzen die kirchliche Verfassung. Sie ist auf jeden Umstand ausführlich, und gleichsam aus einem Stücke. Räumt ihr alle ihre Forderungen ein, so wisst ihr wenigstens, woran ihr euch zu halten habt. Euer Gebäude ist aufgeführt, und in allen Theilen desselben herrscht vollkommene Ruhe. Freilich nur jene fürchterliche Ruhe, wie Montesquieu sagt, die Abends in einer Festung ist, welche des Nachts mit Sturm übergehen soll. Wer aber Ruhe in Lehre und Leben für Glückseligkeit hält, findet sie dennoch nirgend gesicherter, als unter einem römisch-katholischen Despoten, oder weil auch hier die Macht noch zu sehr vertheilt ist, unter der despotischen Herrschaft der Kirche selbst.

Sobald aber die Freiheit an diesem systematischen Gebäude etwas zu verrücken wagt, so droht Zerrüttung von allen Seiten, und man weifs am Ende nicht mehr, was davon stehen bleiben kann. Daher die aufserordentliche Verwirrung, die bürgerlichen sowohl als kirchlichen Unruhen in den ersten Zeiten der Reformation, und die auffallende Verlegenheit der Lehrer und Verbesserer selbst, so oft sie in dem Falle waren, in Absicht auf Gerechtsame das wie weit? fest zu setzen. Nicht nur praktisch war es schwer, den grofsen, seiner Fessel entbundenen Haufen innerhalb geziemender Schranken zu halten, sondern auch in der Theorie selbst findet man die Schriften jener Zeiten voller unbestimmter und schwankender Begriffe, so oft von Festsetzung der kirchlichen Gewalt die Rede ist. Der Despotismus der römischen Kirche war aufgehoben, aber, welche andere Form soll an ihrer Stelle eingeführt werden? — Noch jetzt in unsern aufgeklärtern Zeiten haben die Lehrbücher des Kirchenrechts von dieser Unbestimmtheit nicht befreit werden können. Allen Anspruch auf Verfassung will oder kann die Geistlichkeit nicht aufgeben, und gleichwohl weifs niemand recht, worin solche bestehe? Man will Streitigkeiten in der Lehre entscheiden, ohne einen obersten Richter zu erkennen. Man beruft sich noch immer auf eine unabhängige Kirche, ohne zu wissen, wo sie anzutreffen sei. Man macht Anspruch auf Macht und Recht, und kann doch nicht angeben, wer sie handhaben soll?

Thomas Hobbes lebte zu einer Zeit, da der Fanatismus, mit einem

unordentlichen Gefühle von Freiheit verbunden, keine Schranken mehr kannte, und im Begriffe war, wie ihm auch am Ende gelang, die königliche Gewalt unter den Fufs zu bringen und die ganze Landesverfassung umzustürzen. Der bürgerlichen Unruhen überdrüssig, und von der Natur zum stillen, speculativen Leben geneigt, setzte er die höchste Glückseligkeit in Ruhe und Sicherheit, sie mochte kommen, woher sie wollte, und diese fand er nirgend, als in der Einheit und Unzertrennlichkeit der höchsten Gewalt im Staate. Der öffentlichen Wohlfahrt, glaubte er also, sei am besten gerathen, wenn alles, sogar unser Urtheil über Recht und Unrecht, der höchsten Gewalt der bürgerlichen Obrigkeit unterworfen würde. Um dieses desto füglicher thun zu können, setzte er zum voraus, der Mensch habe von Natur die Befugniss zu allem, wozu er von ihr das Vermögen erhalten hat. Stand der Natur sei Stand des Aufruhrs, des Kriegs aller wider alle, in welchem jeder mag, was er kann, alles Recht ist, wozu man Macht hat. Dieser unglückselige Zustand habe so lange gedauert, bis die Menschen übereingekommen, ihrem Elende ein Ende zu machen, auf Recht und Macht, in so weit es die öffentliche Sicherheit betrifft, Verzicht zu thun, solche einer festgesetzten Obrigkeit in die Hände zu liefern, und nunmehr sei dasjenige Recht, was diese Obrigkeit befiehlt.

Für bürgerliche Freiheit hatte er entweder keinen Sinn, oder er wollte sie lieber vernichtet, als so gemissbraucht sehen. Um sich aber die Freiheit zu denken aufzusparen, davon er selbst mehr als irgend jemand Gebrauch machte, nahm er seine Zuflucht zu einer feinen Wendung. Alles Recht gründet sich, nach seinem Systeme, auf Macht, und alle Verbindlichkeit auf Furcht: da nun Gott der Obrigkeit an Macht unendlich überlegen ist, so sei auch das Recht Gottes unendlich über das Recht der Obrigkeit erhaben, und die Furcht vor Gott verbinde uns zu Pflichten, die keiner Furcht vor der Obrigkeit weichen dürfen. Jedoch sei dieses nur von der innern Religion zu verstehen, um die allein es dem Weltweisen zu thun war. Den äufsern Gottesdienst unterwarf er völlig dem Befehle der bürgerlichen Obrigkeit, und jede Neuerung in kirchlichen Sachen, ohne dieselbe Autorität, sei nicht nur Hochverrath, sondern auch Lästerung. Die Collisionen, die zwischen dem innern und äufsern Gottesdienste entstehen müssen, sucht er durch die feinsten Unterscheidungen zu heben, und obgleich noch so manche Lücken

zurück bleiben, die die Schwäche der Vereinigung sichtbar machen, so ist doch der Scharfsinn zu bewundern, mit welchem er sein System hat bündig zu machen gesucht.

Im Grunde liegt in allen Behauptungen Hobbes' viel Wahrheit, und die ungereimten Folgen, zu welchen sie führen, fliefsen blofs aus der Uebertreibung, mit welcher er sie, aus Liebe zur Paradoxie, oder den Bedürfnissen seiner Zeiten gemäfs, vorgetragen hat. Zum Theil waren auch die Begriffe des Naturrechts zu seiner Zeit noch nicht aufgeklärt genug, und Hobbes hat das Verdienst um die Moralphilosophie, das Spinoza um die Metaphysik hat. Sein scharfsinniger Irrthum hat Untersuchung veranlasst. Man hat die Ideen von Recht und Pflicht, Macht und Verbindlichkeit besser entwickelt; man hat physisches Vermögen von sittlichem Vermögen, Gewalt von Befugniss richtiger unterscheiden gelernt, und diese Unterscheidungen so innigst mit der Sprache verbunden, dass nunmehr die Widerlegung des Hobbes'schen Systems schon in dem gesunden Menschenverstande, und so zu sagen in der Sprache zu liegen scheint. Dieses ist die Eigenschaft aller sittlichen Wahrheiten. Sobald sie in's Licht gesetzt sind, vereinigen sie sich so sehr mit der Sprache des Umgangs und verbinden sich mit den alltäglichen Begriffen der Menschen, dass sie dem gemeinen Menschenverstande einleuchten, und nunmehr wundern wir uns, wie man vormals auf einem so ebenen Wege habe straucheln können. Wir bedenken aber den Aufwand nicht, den es gekostet, diesen Steig durch die Wildniss so zu ebnen.

Hobbes selbst musste die unstatthaften Folgen auf mehr als eine Weise empfinden, zu welchen seine übertriebenen Sätze unmittelbar führen. Sind die Menschen von Natur an keine Pflicht gebunden, so liegt ihnen auch nicht einmal die Pflicht ob, ihre Verträge zu halten. Findet im Stande der Natur keine andere Verbindlichkeit statt, als die sich auf Furcht und Ohnmacht gründet, so dauert die Giltigkeit der Verträge auch nur so lange, als sie von Furcht und Ohnmacht unterstützt wird; so haben die Menschen durch Verträge keinen Schritt näher zu ihrer Sicherheit gethan, und befinden sich noch immer in ihrem primitiven Zustande des allgemeinen Kriegs. Sollten aber Verträge giltig sein, so muss der Mensch von Natur, ohne Vertrag und Verabredung, an und für sich selbst nicht befugt sein, wider ein Pactum zu handeln

das er gutwillig eingegangen, das heifst, es muss ihm nicht erlaubt sein, wenn er auch kann, er muss das sittliche Vermögen nicht haben, wenn er auch das physische dazu hätte. Macht und Recht sind also verschiedene Dinge, und waren auch im Stande der Natur heterogene Begriffe. — Ferner, der höchsten Gewalt im Staate schreibt Hobbes strenge Gesetze vor, nichts zu befehlen, das der Wohlfahrt ihrer Unterthanen zuwider sei. Wenn sie auch keinem Menschen Rechenschaft zu geben schuldig sei, so habe sie diese doch vor dem allerhöchsten Richter abzulegen; wenn sie auch nach seinen Grundsätzen keine Furcht vor irgend einer menschlichen Macht binde, so binde sie doch die Furcht vor der Allmacht, die ihren Willen hierüber hinlänglich zu erkennen gegeben. Hobbes ist hierüber sehr ausführlich, und hat im Grunde weit weniger Nachsicht für die Götter der Erde, als man seinem Systeme zutrauen sollte. Allein eben diese Furcht vor der Allmacht, welche die Könige und Fürsten an gewisse Pflichten gegen ihre Unterthanen binden soll, kann doch auch im Stande der Natur für jeden einzelnen Menschen eine Quelle der Obliegenheiten werden, und so hätten wir abermals ein solennes Recht der Natur, das Hobbes doch nicht zugeben will. — Auf solche Weise kann sich in unsern Tagen jeder Schüler des Naturrechts einen Triumph über Thomas Hobbes erwerben, den er im Grunde doch ihm zu verdanken hat.

Locke, der in denselben verwirrungsvollen Zeitläuften lebte, suchte die Gewissensfreiheit auf eine andere Weise zu schirmen. In seinen *Briefen über die Toleranz*[1] legt er die Definition zum Grunde: Ein Staat sei eine Gesellschaft von Menschen, die sich vereinigen, um ihre zeitliche Wohlfahrt gemeinschaftlich zu befördern.

[1] Von Locke's „*Letters for toleration*" war der erste schon 1667 in englischer Sprache niedergeschrieben und 1685 lateinisch umgearbeitet erschienen, worauf 1690 ein „*Second letter for toleration*" von ihm publicirt wurde. Im Jahre 1692 erschien der dritte, während er bei Abfassung des vierten durch den am 28. October 1704 erfolgten Tod unterbrochen wurde. Diese Briefe, in denen der berühmte englische Philosoph die unbeschränkte und gleichmäfsige Duldung gegen jede religiöse Ansicht und Gemeinschaft für ein Recht, Pflicht und Bedürfniss des Staats wie des Einzelnen erklärt, gehören zu den unvergänglichsten Denkmalen in der Geschichte der Kämpfe um menschliche Gewissensfreiheit. Es spricht sich in ihnen eine eben so tiefe Auffassung des Wesens des modernen Staats, als ein männlicher und kräftiger Freiheitssinn ihres Verfassers aus.

Hieraus folgt alsdann ganz natürlich, dass der Staat sich um die Gesinnungen der Bürger, ihre ewige Glückseligkeit betreffend, gar nicht zu bekümmern, sondern jeden zu dulden habe, der sich bürgerlich gut aufführt, das heifst seinen Mitbürgern in Absicht ihrer Glückseligkeit nicht hinderlich ist. Der Staat, als Staat, hat auf keine Verschiedenheit der Religionen zu sehen; denn Religion hat an und für sich auf das Zeitliche keinen nothwendigen Einfluss, und steht blofs durch die Willkür der Menschen mit demselben in Verbindung.

Sehr wohl! Liefse sich der Zwist durch eine Worterklärung entscheiden, so wüsste ich keine bequemere, und wenn sich die unruhigen Köpfe seiner Zeit hiermit hätten die Intoleranz ausreden lassen, so würde der gute Locke nicht nöthig gehabt haben, so oft in's Elend zu wandern. Allein was hindert uns, fragen jene, dass wir nicht auch unsere ewige Wohlfahrt gemeinschaftlich zu befördern suchen sollten? und in der That, was für Grund haben wir, die Absicht der Gesellschaft blofs auf das Zeitliche einzuschränken? Wenn die Menschen ihre ewige Seligkeit durch öffentliche Vorkehrungen befördern können, so ist es ja ihre natürliche Pflicht es zu thun, ihre vernunftmäfsige Schuldigkeit, dass sie sich auch in dieser Absicht zusammenthun, und in gesellschaftliche Verbindung treten. Ist aber dieses, und der Staat, als Staat, will sich blofs mit dem Zeitlichen abgeben, so entsteht die Frage: Wem sollen wir die Sorge für das Ewige anvertrauen? — Der Kirche? Nun sind wir auf einmal wieder da, wo wir ausgegangen waren — Staat und Kirche. — Sorge für das Zeitliche und Sorge für das Ewige — bürgerliche und kirchliche Autorität. Jene verhält sich zu dieser, wie die Wichtigkeit des Zeitlichen zur Wichtigkeit des Ewigen. Der Staat ist also der Religion untergeordnet, muss weichen, wenn eine Collision entsteht. Nun widerstehe, wer da kann, dem Cardinal Bellarmin, mit dem fürchterlichen Gefolge seiner Argumente, dass das Oberhaupt der Kirche, zum Behufe des Ewigen, über alles Zeitliche zu befehlen, und also wenigstens indirect* ein Hoheitsrecht habe über alle Güter und Gemüther der Welt; dass alle weltlichen Reiche indirect unter der Botmäfsigkeit des geistlichen Einzelherrn stünden, und von ihm Befehle annehmen müssten,

* Bellarmin selbst ward beinahe von dem Papste Sixtus V. verketzert, weil er ihm blofs eine indirecte Macht über das Zeitliche der Könige und Fürsten zuschrieb. Sein Werk ward in das Verzeichniss der Inquisition gesetzt

wenn sie ihre Regierungsform verändern, ihre Könige absetzen, und andere an ihrer Stelle einsetzen müssten, weil sehr oft das ewige Heil des Staats auf keine andere Weise erhalten werden könne — und wie die Maximen seines Ordens alle heifsen, die Bellarmin in seinem Werke *De Romano Pontifice*[1] mit so vielem Scharfsinne festsetzt. Alles, was man den Trugschlüssen des Cardinals in sehr weitläuftigen Werken entgegen gesetzt hat, scheint nicht zum Ziele zu treffen, sobald der Staat die Sorge für die Ewigkeit ganz aus den Händen giebt.

Von einer andern Seite ist es im genauesten Verstande weder der Wahrheit gemäfs, noch dem Besten der Menschen zuträglich, dass man das Zeitliche von dem Ewigen so scharf abscheide. Dem Menschen wird im Grunde nie eine Ewigkeit zu theil werden, sein Ewiges ist blofs ein unaufhörliches Zeitliche. Sein Zeitliches nimmt nie ein Ende, ist also ein wesentlicher Theil seiner Fortdauer, und mit derselben aus einem Stücke. Man verwirrt die Begriffe, wenn man seine zeitliche Wohlfahrt der ewigen Glückseligkeit entgegen setzt. Und diese Verwirrung der Begriffe bleibt nicht ohne praktische Folgen. Sie verrückt den Wirkungskreis der menschlichen Fähigkeiten, und spannt seine Kräfte über das Ziel hinaus, das ihm von der Vorsehung mit so vieler Weisheit gesetzt worden. „Auf dem dunkeln Pfade", man erlaube, dass ich meine eigenen Worte* hier anführe, „auf dem dunkeln Pfade, den der Mensch hier zu wandeln hat, ist ihm gerade so viel Licht beschieden, als zu den nächsten Schritten, die er zu thun hat, nöthig ist. Ein mehreres würde ihn nur blenden, und jedes Seitenlicht nur verwirren." Es ist nöthig, dass der Mensch unaufhörlich erinnert werde, mit diesem Leben sei nicht alles aus für ihn; es stehe ihm eine endlose Zukunft bevor, zu welcher sein Leben hienieden eine Vorbereitung sei, so wie in der ganzen Schöpfung jedes Gegenwärtige eine Vorbereitung auf's Künftige ist. Dieses Leben, sagen die Rabbinen, ist ein Vorgemach, in welchem man sich so anschicken muss, wie man im innern Zimmer erscheinen will. Aber nun hütet euch auch, dieses Leben mit der Zukunft

* Siehe Anmerkung zu Abbt's freundschaftlicher Correspondenz.

[1] Der correcte Titel des berühmten Werkes ist: *De potestate pontificis in temporalibus*, enthalten in der Gesammtausgabe der Werke Bellarmin's (5 Bde. Venedig 1721 und öfter.)

weiter in Gegensatz zu bringen, und die Menschen auf die Gedanken zu führen, ihre wahre Wohlfahrt in diesem Leben sei nicht einerlei mit ihrer ewigen Glückseligkeit in der Zukunft; ein anderes wäre es für ihr zeitliches, ein anderes für ihr ewiges Wohl sorgen, und es sei möglich, eins zu erhalten und das andere zu vernachlässigen. Dem Blödsichtigen, der auf schmalem Steige wandeln soll, werden durch dergleichen Vorspiegelungen Standpunkt und Gesichtskreis verrückt, und er ist in Gefahr, schwindlig zu werden und auf ebenem Wege zu stolpern. So mancher getraut sich nicht, die gegenwärtigen Wohlthaten der Vorsehung zu geniefsen, aus Besorgniss, eben so viel von denselben dort zu verlieren, und mancher ist ein schlechter Bürger auf Erden geworden, in der Hoffnung, dadurch ein desto besserer im Himmel zu werden.

Ich habe mir die Begriffe von Staat und Religion, von ihren Grenzen und wechselsweisem Einflusse auf einander sowohl, als auf die Glückseligkeit des bürgerlichen Lebens, durch folgende Betrachtungen deutlich zu machen gesucht. Sobald der Mensch zur Erkenntniss kommt, dass er, aufserhalb der Gesellschaft, so wenig die Pflichten gegen sich selbst und gegen den Urheber seines Daseins, als die Pflichten gegen seinen Nächsten erfüllen, und also ohne Gefühl seines Elends nicht länger in seinem einsamen Zustande bleiben kann: so ist er verbunden, denselben zu verlassen, mit seines gleichen in Gesellschaft zu treten, um durch gegenseitige Hilfe ihre Bedürfnisse zu befriedigen, und durch gemeinsame Vorkehrungen ihr gemeinsames Beste zu befördern. Ihr gemeinsames Beste aber begreift das gegenwärtige sowohl als das zukünftige, das geistliche sowohl als das irdische, in sich. Eins ist von dem andern unzertrennlich. Ohne Erfüllung unserer Obliegenheiten ist für uns weder hier noch da, weder auf Erden noch im Himmel ein Glück zu erwarten. Nun gehört zur wahren Erfüllung unserer Pflichten zweierlei: Handlung und Gesinnung. Durch die Handlung geschieht das, was die Pflicht erfordert, und die Gesinnung macht, dass es aus der wahren Quelle komme, d. i. aus echten Beweggründen geschehe.

Also Handlungen und Gesinnungen gehören zur Vollkommenheit des Menschen, und die Gesellschaft hat, so viel als möglich, durch gemeinschaftliche Bemühungen für beides zu sorgen, d. i. die Handlungen der Mitglieder zum gemeinschaftlichen Besten zu lenken und Gesinnungen zu veranlassen, die zu diesen Handlungen führen. Jenes ist die Regie-

rung, dieses die Erziehung des geselligen Menschen. Zu beiden wird der Mensch durch Gründe geleitet, und zwar zu den Handlungen durch Beweggründe, und zu den Gesinnungen durch Wahrheitsgründe. Die Gesellschaft hat also beide durch öffentliche Anstalten so einzurichten, dass sie zum allgemeinen Besten übereinstimmen.

Die Gründe, welche den Menschen zu vernünftigen Handlungen und Gesinnungen leiten, beruhen zum Theil auf Verhältnissen der Menschen gegen einander, zum Theil auf Verhältnissen der Menschen gegen ihren Urheber und Erhalter. Jene gehören für den Staat, diese für die Religion. In so weit die Handlungen und Gesinnungen der Menschen, durch Gründe, die aus ihren Verhältnissen gegen einander flieſsen, gemeinnützig gemacht werden können, sind sie ein Gegenstand der bürgerlichen Verfassung; in so weit aber die Verhältnisse der Menschen gegen Gott, als Quelle derselben angenommen werden, gehören sie für die Kirche, Synagoge oder Moschee. Man liest in so manchen Lehrbüchern des sogenannten Kirchenrechts ernsthafte Untersuchungen, ob auch Juden, Ketzer oder Irrgläubige eine Kirche haben können. Nach den unermesslichen Vorrechten, die die sogenannte Kirche sich anzumaſsen pflegt, ist die Frage so ungereimt nicht, als sie einem unbetangenen Leser scheinen muss. Mir kommt es aber, wie leicht zu erachten, auf diesen Unterschied der Benennung nicht an. Oeffentliche Anstalten zur Bildung des Menschen, die sich auf Verhältnisse des Menschen zu Gott beziehen, nenne ich Kirche; — zum Menschen, Staat. Unter Bildung des Menschen verstehe ich die Bemühung, beides, Gesinnungen und Handlungen, so einzurichten, dass sie zur Glückseligkeit übereinstimmen, die Menschen erziehen und regieren.

Heil dem Staate, dem es gelingt, das Volk durch die Erziehung selbst zu regieren, das heiſst, ihm solche Sitten und Gesinnungen einzuflöſsen, die von selbst zu gemeinnützigen Handlungen führen, und nicht immer durch den Sporn der Gesetze angetrieben zu werden brauchen. — Der Mensch im gesellschaftlichen Leben muss auf manches von seinen Rechten zum allgemeinen Besten Verzicht thun, oder, wie man es nennen kann, sehr oft seinen eigenen Nutzen dem Wohlwollen aufopfern. Nun ist er glücklich, wenn diese Aufopferung eigenen Triebes geschieht, und er jedes mal wahrnimmt, dass sie bloſs zum Behufe des Wohlwollens von ihm geschehen sei. Wohlwollen macht im Grunde glücklicher, als

Eigennutz; aber wir müssen uns selbst und die Aeufserung unserer Kräfte dabei empfinden. Nicht wie einige Sophisten es auslegen, weil alles am Menschen Eigenliebe ist, sondern weil Wohlwollen kein Wohlwollen mehr ist, weder Werth noch Verdienst mit sich führt, wenn es nicht aus freiem Triebe des Wohlwollenden fliefst.

Hierdurch kann man vielleicht auf die bekannte Frage: Welche Regierungsform ist die beste? eine befriedigende Antwort geben. Eine Frage, auf welche bisher sich widersprechende Antworten, mit gleichem Scheine der Wahrheit, gegeben worden sind. Im Grunde ist sie zu unbestimmt, fast so wie jene medicinische Frage von gleicher Art: Welche Speise ist die gesündeste? Jede Complexion, jedes Klima, jedes Alter, Geschlecht, Lebensart u. s. w. erfordert eine andere Antwort. Eben so verhält es sich mit unserm politisch-philosophischen Problem. Für jedes Volk, auf jeder Stufe der Cultur, auf welcher es steht, ist eine andere Regierungsform die beste. Manche despotisch regierten Nationen würden höchst elend sein, wenn man sie sich selbst überliefse; so elend als manche freigesinnten Republikaner, wenn man sie einem Einzelherrn unterwerfen wollte. Ja manche Nation wird, so wie sich Cultur, Lebensart und Gesinnung abändert, auch mit der Regierungsform ändern, und in einer Folge von Jahrhunderten den ganzen Cirkel der Regierungsformen, von Anarchie bis zum Despotismus, durch alle Schattirungen und Vermischungen durchwandern, und doch immer die Form gewählt haben, die in solchen Umständen für sie die beste war.

Unter allen Umständen und Bedingungen aber halte ich es für einen untrüglichen Mafsstab von der Güte der Regierungsform, je mehr in derselben durch Sitten und Gesinnungen gewirkt, und also durch die Erziehungen selbst regiert wird; mit andern Worten, je mehr dem Bürger Anlass gegeben wird, anschauend zu erkennen, dass er auf einige seiner Rechte nur zum allgemeinen Besten Verzicht zu thun, von seinem Eigennutzen nur zum Behufe des Wohlwollens aufzuopfern hat, und also von der einen Seite durch Aeufserung des Wohlwollens eben so viel gewinnt, als er durch die Aufopferung verliert, ja, dass er durch die Aufopferung selbst noch an innerer Glückseligkeit wuchere, indem diese das Verdienst und die Würde der wohlthätigen Handlung und also die wahre Vollkommenheit des Wohlwollenden vermehrt. Es ist z. B. nicht rathsam, dass der Staat alle Pflichten der Menschenliebe, bis auf die Almosen-

pflege, übernehme und in öffentliche Anstalten verwandle. Der Mensch fühlt seinen Werth, wenn er Mildthätigkeit ausübt, wenn er anschauend wahrnimmt, wie er durch seine Gabe die Noth seines Nebenmenschen erleichtert, wenn er giebt, weil er will. Giebt er aber, weil er muss, so fühlt er nur seine Fesseln.

Eine Hauptbemühung des Staats muss es also sein, die Menschen durch Sitten und Gesinnungen zu regieren. Nun giebt es kein Mittel, die Gesinnungen, und vermittelst derselben die Sitten der Menschen zu verbessern, als Ueberzeugung. Gesetze verändern keine Gesinnungen, willkürliche Strafen und Belohnungen erzeugen keine Grundsätze, veredeln keine Sitten. Furcht und Hoffnung sind keine Kriterien der Wahrheit. Erkenntniss, Vernunftgründe, Ueberzeugung, diese allein bringen Grundsätze hervor, die, durch Ansehen und Beispiel, in Sitten übergehen können. Und hier ist es, wo die Religion dem Staate zu Hilfe kommen, und die Kirche eine Stütze der bürgerlichen Glückseligkeit werden soll. Ihr kommt es zu, das Volk auf die nachdrücklichste Weise von der Wahrheit edler Grundsätze und Gesinnungen zu überführen, ihnen zu zeigen, dass die Pflichten gegen Menschen auch Pflichten gegen Gott seien, die zu übertreten schon an und für sich höchstes Elend sei, dass dem Staate dienen ein wahrer Gottesdienst, Recht und Gerechtigkeit der Befehl Gottes, und Wohlthun sein allerheiligster Wille sei, und dass wahre Erkenntniss des Schöpfers keinen Menschenhass in der Seele zurücklassen könne. Dieses zu lehren, ist Amt und Pflicht und Beruf der Religion; dieses zu predigen Amt und Pflicht und Beruf ihrer Diener. Wie hat es den Menschen beikommen können, jene das Gegentheil lehren, diese das Gegentheil predigen zu lassen?

Wenn aber der Charakter der Nation, der Grad der Cultur, auf welchen sie gestiegen, die mit dem Wohlstande der Nation gewachsene Volksmenge, vervielfältigte Verhältnisse und Verbindungen, überhand genommene Ueppigkeit und andere Ursachen es unmöglich machen, die Nation blofs durch Gesinnungen zu regieren, so nimmt der Staat seine Zuflucht zu öffentlichen Anstalten, Zwangsgesetzen, Bestrafungen des Verbrechens und Belohnung des Verdienstes. Wenn der Bürger nicht aus innerm Gefühle seiner Schuldigkeit das Vaterland vertheidigen will, so werde er durch Belohnung gelockt oder durch Gewalt gezwungen. Haben die Menschen keinen Sinn mehr für den innern Werth der Ge-

rechtigkeit, erkennen sie nicht mehr, dass Redlichkeit in Handel und Wandel wahre Glückseligkeit sei, so werde die Ungerechtigkeit gezüchtigt, der Betrug bestraft. Freilich erhält der Staat auf diese Weise den Endzweck der Gesellschaft nur zur Hälfte. Aeufsere Beweggründe machen den, auf welchen sie auch wirken, nicht glücklich. Wer aus Liebe zur Rechtschaffenheit den Betrug meidet, ist glücklicher, als der nur die willkürlichen Strafen fürchtet, die der Staat mit dem Betruge verbunden. Allein seinem Nebenmenschen kann es gleichviel gelten, aus welchen Bewegursachen das Unrecht unterbleibt, durch welche Mittel ihm sein Recht und Eigenthum gesichert wird. Das Vaterland ist vertheidigt, die Bürger mögen aus Liebe oder aus Furcht vor positiver Strafe für dasselbe fechten, obgleich die Vertheidiger selbst in jenem Falle glücklich, in diesem aber unglücklich sind. Wenn innere Glückseligkeit der Gesellschaft nicht völlig zu erhalten steht, so werde wenigstens äufsere Ruhe und Sicherheit allenfalls erzwungen.

Der Staat also begnügt sich allenfalls mit todten Handlungen, mit Werken ohne Geist, mit Uebereinstimmung im Thun, ohne Uebereinstimmung in Gedanken. Auch wer nicht an Gesetze glaubt, muss nach dem Gesetze handeln, sobald es Sanction erhalten hat. Er kann dem einzelnen Bürger das Recht lassen, über die Gesetze zu urtheilen, aber nicht nach seinem Urtheile zu handeln, denn hierauf hat er als Mitglied der Gesellschaft Verzicht thun müssen, weil ohne diesen Verzicht eine bürgerliche Gesellschaft ein Unding ist. — Nicht also die Religion! Diese kennt keine Handlung ohne Gesinnung, kein Werk ohne Geist, keine Uebereinstimmung im Thun, ohne Uebereinstimmung im Sinne. Religiöse Handlungen ohne religiöse Gedanken sind leeres Puppenspiel, kein Gottesdienst. Diese müssen also an und für sich selbst aus dem Geiste kommen, und können weder durch Belohnung erkauft, noch durch Strafen erzwungen werden. Aber auch von bürgerlichen Handlungen zieht die Religion ihre Hand ab, in so weit sie nicht durch Gesinnung, sondern durch Macht hervorgebracht werden. Der Staat hat sich auch keine Hilfe mehr von der Religion zu versprechen, so bald er blofs durch Belohnung und Bestrafung wirken kann; denn in so weit dieses geschieht, kommen die Pflichten gegen Gott weiter in keine Betrachtung, sind die Verhältnisse zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer ohne Wirkung. Aller Beistand, den die Religion dem Staate leisten kann, ist

Belehren und Trösten: durch ihre göttlichen Lehren dem Bürger gemeinnützige Gesinnungen beibringen, und durch ihre überirdischen Trostgründe den Elenden aufrichten, der als ein Opfer für das allgemeine Beste zum Tode verurtheilt worden.

Hier zeigt sich also schon ein wesentlicher Unterschied zwischen Staat und Religion. Der Staat gebietet und zwingt, die Religion belehrt und überredet: der Staat ertheilt Gesetze, die Religion Gebote. Der Staat hat physische Gewalt und bedient sich derselben, wo es nöthig ist: die Macht der Religion ist Liebe und Wohlthun. Jener giebt den Ungehorsamen auf und stöfst ihn aus, diese nimmt ihn in ihren Schofs, und sucht ihn noch in dem letzten Augenblicke seines gegenwärtigen Lebens, nicht ganz ohne Nutzen, zu belehren, oder doch wenigstens zu trösten. Mit einem Worte: die bürgerliche Gesellschaft kann, als moralische Person, Zwangsrechte haben, und hat diese auch durch den gesellschaftlichen Vertrag wirklich erhalten. Die religiöse Gesellschaft macht keinen Anspruch auf Zwangsrecht, und kann durch alle Verträge in der Welt kein Zwangsrecht erhalten. Der Staat besitzt vollkommene, die Kirche blofs unvollkommene Rechte. Um dieses gehörig in's Licht zu setzen, erlaube man mir zu den ersten Begriffen hinaufzusteigen, und

Ursprung der Zwangsrechte und Giltigkeit der Verträge unter den Menschen

etwas genauer zu untersuchen. Ich bin in Gefahr, für manche Leser zu speculativ zu werden. Allein hat doch jeder die Freiheit, das zu überschlagen, was nicht nach seinem Geschmacke ist. Den Freunden des Naturrechts dürfte es nicht unangenehm sein, zu sehen, wie ich mir die ersten Grundsätze desselben zu erörtern gesucht habe. —

„Die Befugniss (das sittliche Vermögen), sich eines Dings als Mittel zu seiner Glückseligkeit zu bedienen, heifst ein Recht. Das Vermögen aber heifst sittlich, wenn es mit den Gesetzen der Weisheit und Güte bestehen kann, und die Dinge, die als Mittel zur Glückseligkeit dienen können, werden Güter genannt. Der Mensch hat also ein Recht auf gewisse Güter oder Mittel zur Glückseligkeit, in so weit solches den Gesetzen der Weisheit und Güte nicht widerspricht."

„Was nach den Gesetzen der Weisheit und Güte geschehen muss,

oder, dessen Gegentheil den Gesetzen der Weisheit oder der Güte widersprechen würde, heifst sittlich nothwendig. Die sittliche Nothwendigkeit (Schuldigkeit) etwas zu thun oder zu unterlassen ist eine Pflicht."

„Die Gesetze der Weisheit und Güte können sich nicht einander widersprechen. Wenn ich also ein Recht habe, etwas zu thun, so kann mein Nebenmensch kein Recht haben, mich daran zu verhindern, sonst wäre eben dieselbe Handlung zu einerlei Zeit sittlich möglich und sittlich unmöglich. Einem jeden Rechte entspricht also eine Pflicht: dem Rechte zu thun entspricht die Pflicht zu leiden: dem Rechte zu fordern, die Pflicht zu leisten, u. s. w."*

„Weisheit mit Güte verbunden heifst Gerechtigkeit. — Das Gesetz der Gerechtigkeit, auf welches ein Recht sich gründet, ist entweder von der Beschaffenheit, dass alle Bedingungen, unter welchen das Prädicat dem Subjecte zukommt, dem Rechthabenden gegeben sind, oder nicht. In dem ersten Falle ist es ein vollkommenes, in dem andern ein unvollkommenes Recht. Bei dem unvollkommenen Rechte nämlich hängt ein Theil der Bedingungen, unter welchen das Recht zukommt, von dem Wissen und Gewissen des Pflichtträgers ab. Dieser ist also auch in dem ersten Falle vollkommen, in dem andern aber nur unvollkommen zu der Pflicht verbunden, die jenem Rechte entspricht. — Es giebt vollkommene und unvollkommene, sowohl Pflichten als Rechte. Jene heifsen Zwangsrechte und Zwangspflichten: diese hingegen Ansprüche, Bitten und Gewissenspflichten. Jene sind äufserlich, diese aber nur innerlich. Zwangsrechte dürfen mit Gewalt erpresst, Bitten aber verweigert werden. Unterlassen der Zwangspflichten ist Beleidigung, Ungerechtigkeit, der Gewissenspflichten aber blofs Unbilligkeit."

* Man macht den Einwurf, der Kriegsmann habe in währendem Kriege die Befugniss den Feind anzugreifen, ohne dass diesem die Pflicht obliege, solches zu leiden. Allein der Kriegsmann hat diese Befugniss nicht als Mensch, sondern als Mitglied oder Söldner des kriegführenden Staats. Der Staat nämlich ist entweder wirklich beleidigt oder sieht vor beleidigt zu sein und seine Befriedigung nicht anders als durch die Gewalt erhalten zu können. Das Gefecht ist also eigentlich nicht zwischen Mensch und Mensch, sondern zwischen Staat und Staat, und unter den beiden kriegführenden Staaten hat doch offenbar nur einer das Recht auf seiner Seite. Dem Beleidiger liegt allerdings die Pflicht ob, den Beleidigten zu befriedigen, und alles zu leiden, ohne welches jener nicht zu seinem gekränkten Rechte gelangen kann.

„Die Güter, auf welche der Mensch ein ausschliefsendes Recht hat, sind erstens, seine eigenen Fähigkeiten: zweitens, was er durch dieselben hervorbringt, oder dessen Fortkommen er befördert, was er anbauet, hegt, schützt u. s. w. Producte seines Fleifses; drittens Güter der Natur, die er mit den Producten seines Fleifses so verbunden, dass sie von denselben ohne Zerstörung nicht mehr getrennt werden können, die er sich also zu eigen gemacht. Hierin besteht also sein natürliches Eigenthum, und diese Güter sind auch im Stande der Natur, bevor noch irgend ein Vertrag unter den Menschen statt gefunden, von der ursprünglichen Gemeinschaft der Güter ausgeschlossen worden. Die Menschen besitzen nämlich ursprünglich nur diejenigen Güter gemeinschaftlich, die von der Natur, ohne eines Menschen Fleifs und Beförderung, hervorgebracht werden. — Nicht alles Eigenthum ist blofs conventionell."

„Der Mensch kann ohne Wohlthun nicht glücklich sein, nicht ohne leidendes, aber eben so wenig ohne thätiges Wohlthun. Er kann nicht anders, als durch gegenseitigen Beistand, durch Wechsel von Dienst und Gegendienst, durch thätige und leidende Verbindung mit seinem Nebenmenschen vollkommen werden."

„Wenn also der Mensch Güter besitzt, oder Mittel zur Glückseligkeit in seinem Vermögen hat, die er entbehren kann, d. i. die nicht nothwendig zu seinem Dasein erforderlich sind und zu seinem Bessersein dienen, so ist er verpflichtet, solche zum Theil zum besten seines Nebenmenschen, zum Wohlwollen anzuwenden: denn Bessersein ist von Wohlwollen unzertrennlich."

„Er hat aber auch aus ähnlichen Ursachen ein Recht auf seines Nebenmenschen Wohlwollen. Er kann erwarten und Anspruch darauf machen, dass ihm andere mit ihren entbehrlichen Gütern beistehen, und zu seiner Vollkommenheit beförderlich sein werden. Man erinnere sich nur immer, was wir unter dem Worte Güter verstehen. Alles innere und äufsere Vermögen des Menschen, in so weit es ihm, oder andern, ein Mittel zur Glückseligkeit werden kann. Was also der Mensch im Stande der Natur an Fleifs, Vermögen und Kräften besitzt, alles, was er sein nennen kann, ist theils zum Selbstgebrauche eigenen Nutzens, theils zum Wohlwollen gewidmet."

„Wie aber das Vermögen der Menschen eingeschränkt und also er-

schöpflich ist, so kann dasselbe Vermögen oder Gut zuweilen nicht mir und meinem Nebenmenschen zugleich dienen. So kann ich auch dasselbe Vermögen oder Gut nicht gegen alle meine Nebenmenschen, nicht zu allen Zeiten, auch nicht unter allen Umständen zum besten anwenden, und da ich schuldig bin, von meinen Kräften den bestmöglichsten Gebrauch zu machen, so kommt es auf die Auswahl und nähere Bestimmung an, wie viel von dem Meinigen ich zum Wohlwollen bestimmen soll. Gegen wen, zu welcher Zeit, und unter welchen Umständen?"

„Wer soll dieses entscheiden? wer die Collisionsfälle schlichten? — Nicht mein Nächster, denn ihm sind nicht alle Gründe gegeben, aus welchen der Streit der Pflichten entschieden werden muss. Zu dem würde jeder andere eben das Recht haben, und wenn von meinem Nebenmenschen jeder zu seinem Vortheile entscheiden sollte, wie wahrscheinlicher weise geschehen dürfte, so wäre die Verlegenheit nicht gehoben."

„Mir, und mir allein, kommt also im Stande der Natur das Entscheidungsrecht zu, ob und wie viel, wenn, wem, und unter welchen Bedingungen ich zum Wohlthun verbunden bin, und ich kann im Stande der Natur durch keine Zwangsmittel, zu keinerlei Zeit, zum Wohlthun angehalten werden. Meine Pflicht wohlzuthun ist blofs Gewissenspflicht, davon ich äufserlich niemanden Rechenschaft zu geben habe, so wie mein Recht auf anderer Wohlthun blofs ein Recht zu bitten ist, das abgewiesen werden kann. — Im Stande der Natur sind alle positiven Pflichten der Menschen gegen einander blofs unvollkommene Pflichten, so wie ihre positiven Rechte auf einander blofs unvollkommene Rechte, keine Pflichten, die erpresst werden können, keine Rechte, die Zwang erlauben. — Blofs die Unterlassungspflichten und Rechte sind im Stande der Natur vollkommen. Ich bin vollkommen verpflichtet, niemanden zu schaden, und vollkommen berechtigt, zu verhindern, dass jemand mir schade. Schaden aber heifst, wie bekannt, wider das vollkommene Recht eines andern handeln."

„Man könnte zwar glauben, die Pflicht zur Entschädigung sei eine positive Pflicht, zu der der Mensch auch im Stande der Natur verbunden ist. Wenn ich meinem nächsten Schaden zugefügt habe, so bin ich, ohne allen Vertrag, blofs nach den Gesetzen der natürlichen Gerechtigkeit, auch äufserlich verpflichtet, ihm solchen zu ersetzen, und kann von ihm mit Gewalt dazu angehalten werden."

„Allein die Entschädigung ist zwar eine positive Handlung, die Verbindlichkeit aber zu derselben fliefst im Grunde aus der Unterlassungspflicht: beleidige nicht! denn der Schaden, den ich meinem Nächsten zugefügt habe, ist, so lange er seiner Wirkung nach nicht aufgehoben wird, als eine fortgesetzte Beleidigung anzusehen. Ich handle also eigentlich wider eine negative Pflicht, so lange ich die Entschädigung unterlasse, denn ich fahre fort zu beleidigen. Die Entschädigungspflicht macht also keine Ausnahme von der Regel, dass der Mensch im Stande der Natur unabhängig, d. i. niemanden positiv verpflichtet sei. Niemand hat ein Zwangsrecht, mir vorzuschreiben, wie viel ich von meinen Kräften zum besten anderer anwenden, und wem ich die Wohlthat davon angedeihen lassen soll. Auf mein Gutdünken allein muss es ankommen, nach welcher Regel ich die Collisionsfälle entscheiden will."

„Auch das natürliche Verhältniss zwischen Aeltern und Kindern ist diesem allgemeinen Naturgesetze nicht zuwider. Es ist leicht zu erachten, dass nur diejenigen Personen im Stande der Natur unabhängig sind, denen man eine vernunftmäfsige Entscheidung der Collisionsfälle zutrauen kann. Bevor also die Kinder zu den Jahren gelangen, in welchen man ihnen den Gebrauch der Vernunft zutrauen kann, haben sie keinen Anspruch auf Unabhängigkeit, müssen sie von andern entscheiden lassen, wie und zu welchen Absichten sie ihre Kräfte und Fähigkeiten anwenden sollen. Die Aeltern sind ihrerseits auch verbunden, ihre Kinder in der Kunst, die Collisionsfälle vernünftig zu entscheiden, nach und nach zu üben, und so wie ihre Vernunft zunimmt, ihnen auch allmählich den freien, unabhängigen Gebrauch ihrer Kräfte zu überlassen."

„Nun sind die Aeltern zwar auch im Stande der Natur gegen ihre Kinder zu gewissen Dingen äufserlich verpflichtet, und könnte man glauben, dass dieses eine positive Pflicht sei, die ohne allen Vertrag, nach den ewigen Gesetzen der Weisheit und Güte, erzwungen werden könnte. Allein mich dünkt, das Zwangsrecht zur Erziehung der Kinder komme im Stande der Natur blofs den Aeltern selbst, einem gegen den andern, keinem dritten aber zu, der sich etwa der Kinder annehmen und die Erziehung von den Aeltern erpressen wollte. Niemand ist im Stande der Natur befugt, die Aeltern zur Erziehung ihrer Kinder mit Gewalt anzuhalten, dass aber die Aeltern selbst gegen einander dieses Zwangsrecht haben, fliefst aus der Verabredung, die sie, obschon nicht in Worten,

doch durch die Handlung selbst getroffen zu haben, vorausgesetzt wird."

„Wer ein zur Glückseligkeit fähiges Wesen hervorbringen hilft, ist nach dem Gesetze der Natur verbunden, die Glückseligkeit desselben zu befördern, so lange es selbst noch in dem Stande nicht ist, für sein Fortkommen zu sorgen. Dieses ist die natürliche Pflicht der Erziehung, die zwar an und für sich blos eine Gewissenspflicht ist: durch die Handlung selbst aber haben die Aeltern sich verstanden, einander hierin beizustehen, d. i. dieser ihrer Gewissenspflicht gemeinschaftlich Genüge zu leisten. Mit einem Worte: die Aeltern sind durch die Beiwohnung selbst in den Stand der Ehe getreten, haben einen stillschweigenden Vertrag gemacht, das zur Glückseligkeit bestimmte Wesen, das sie gemeinschaftlich hervorbringen, auch gemeinschaftlich der Glückseligkeit fähig zu machen, d. i. zu erziehen."

„Aus diesem Grundsatze fliefsen alle Pflichten und Rechte des Ehestandes ganz natürlich, und es ist nicht nöthig, wie die Rechtslehrer zu thun pflegen, ein doppeltes Princip anzunehmen, um alle Pflichten der Ehe und des Hausstandes aus demselben herzuleiten. Die Pflicht zur Erziehung folgt aus der Verabredung, Kinder zu erzeugen, und die Schuldigkeit in einen gemeinschaftlichen Hausstand zu treten, aus der gemeinschaftlichen Pflicht zur Erziehung. Die Ehe ist also im Grunde nichts anderes als eine Verabredung zwischen Personen verschiedenen Geschlechts, gemeinschaftlich Kinder zur Welt zu bringen, und hierauf beruht das ganze System ihrer gegenseitigen Pflichten und Rechte.*

* Wenn Subjecte von verschiedenen Religionen in ein Ehebündniss treten, so wird beim Contracte verabredet, nach welchen Grundsätzen der Hausstand geführt und die Kinder erzogen werden sollen. Wie aber, wenn Mann oder Weib nach vollzogener Heirath Grundsätze ändern und zu einer andern Religion übergehen? Giebt dieses der andern Partei ein Recht, auf die Scheidung zu dringen? In einer kleinen Schrift[4], die zu Wien geschrieben sein will, und deren ich in dem zweiten Abschnitte mit mehrerem zu erwähnen Gelegenheit haben werde, wird gesagt, dass der Fall jetzt daselbst vorliege. Ein Jude, der zur christlichen Religion übergegangen, soll ausdrücklich begehren, seine bei der jüdischen Religion gebliebene Ehefrau zu behalten, und der Process soll anhängig gemacht sein. Genannter Verfasser entscheidet nach dem Systeme der Freiheit. „Man vermuthet mit Recht,"

[4] *Das Forschen nach Licht und Recht.* Berlin 1782.

Dass aber die Menschen durch Verabredung den Stand der Natur verlassen, und in den Stand der Gesellschaft treten, wird in der Folge gezeigt werden. Mithin ist auch die Erziehungspflicht der Aeltern, ob sie schon in gewisser Betrachtung eine Zwangspflicht zu nennen ist, keine Ausnahme von dem angeführten Naturgesetze, dass der Mensch im Stande der Natur unabhängig sei, und ihm allein das Recht zukomme, die Collisionsfälle zwischen Selbstgebrauch und Wohlwollen zu entscheiden."

„In diesem Rechte besteht die natürliche Freiheit des Menschen, die einen grofsen Theil seiner Glückseligkeit ausmacht. Die Unabhängigkeit gehört also zu seinen eigenthümlichen Gütern, deren er sich,

spricht er, dass die Verschiedenheit der Religion für keine gültige Ursache zur Ehescheidung erkennet werden müsse. Nach den Grundsätzen des weisen Joseph dürfte wohl Unterschied in kirchlichen Meinungen nicht gesellschaftlichen Banden entgegen stehen dürfen."

Sehr überdrüssig, wie mich dünkt. Ich hoffe, ein eben so gerechter als weiser Imperator wird auch die Gegengründe anhören, mir nicht zugeben, dass das System der Freiheit zur Beförderung und Geschäftigkeit gemissbraucht werde. — Ist die Ehe blofs ein bürgerlicher Contract wie doch zwischen Jude und Judin selbst nach katholischen Grundsätzen die Ehe nichts anderes sein kann, so müssen die Worte und Bedingungen des Contracts nach dem Sinne der Contrahenten, ausgelegt und erklärt werden, nicht nach dem Sinne des Gesetzgebers oder Richters. Wenn nach den Grundsätzen der Contrahenten mit Zuversichtlichkeit angenommen werden kann, dass sie gewisse Worte so und nicht anders verstanden, und wenn sie getragt worden wären, so und nicht anders erklärt haben würden, so muss diese moralisch gewisse Erklärung, als eine stillschweigende vorausgesetzte Bedingung des Contracts angenommen, vor Gericht eben so gültig sein, als wenn sie ausdrücklich verabredet worden wäre. Nun ist offenbar, dass das Ehepaar bei Schliefsung des Contracts, da sie beiderseits wenigstens nominell, noch der jüdischen Religion zugethan gewesen, keinen andern Sinn gehabt als den gesellschaftlichen Hausstand nach jüdischen Lebensregeln zu führen, und die Kinder nach jüdischen Grundsätzen zu erziehen. Wenigstens hat die Partei der es um die Religion ein Ernst war nichts anderes voraussetzen können und wäre damals eine Veränderung von dieser Art besorglich gewesen, und hätte Bedingung zur Sprache gekommen, sie würde sich sicherlich nicht anders erklärt haben. Sie wusste und erwartete nichts anderes als einen Hausstand nach väterlichen Lebensregeln anzutreten, und Kinder zu erzeugen, die sie nach väterlichen Grundsätzen würde erziehen können. Wenn dieser Person der Unterschied wichtig ist, wenn es notorisch ist, dass ihr der Unterschied der Religion bei Schliefsung des Contracts hat wichtig sein müssen, so muss der Contract nach ihren Begriffen und Gesinnungen erklärt werden. Gesetzt, der ganze

als Mittel zu seiner Glückseligkeit zu bedienen befugt ist, und wer ihm in dem Gebrauche derselben stört, der beleidigt ihn, und begeht eine äufserliche Ungerechtigkeit. Der Mensch im Stande der Natur ist Herr über das Seinige, über den freien Gebrauch seiner Kräfte und Fähigkeiten, über den freien Gebrauch alles dessen, so er durch dieselben hervorgebracht d. i. der Früchte seines Fleifses, oder mit den Früchten seines Fleifses auf eine unzertrennliche Weise verbunden hat, und es hängt von ihm ab, wie viel, wenn und zum besten wessen von seinen Nebenmenschen er einiges von diesen Gütern, das ihm entbehrlich ist, ablassen will. Alle seine Nebenmenschen haben blofs auf seinen Ueberfluss ein unvollkommenes Recht, ein Recht zu bitten und er, der un-

Staat habe hierin andere Gesinnungen, so hat dieses keinen Einfluss auf die Deutung des Vertrags. Der Mann verändert Grundsätze und nimmt eine andere Religion an. Soll die Frau gezwungen werden, in einen Hausstand zu treten, dem ihr Gewissen zuwider ist, und ihre Kinder nach Grundsätzen zu erziehen, die nicht die ihrigen sind, mit einem Worte Bedingungen des Ehecontracts anzunehmen und sich aufdringen zu lassen, zu welchen sie sich niemals verstanden hat, so geschieht ihr offenbar Unrecht, so lässt man sich offenbar durch Vorspiegelung der Gewissensfreiheit zum widersinnigsten Gewissenszwange verleiten. Die Bedingungen des Contracts können nun nicht mehr erfüllt werden. Der Mann, der Grundsätze verändert hat, ist, wo nicht *in dolo*, doch wenigstens *in culpa*, dass solche nicht mehr in Erfüllung gebracht werden können. Muss die Frau Gewissenszwang leiden, weil der Mann Gewissensfreiheit haben will? Wo hat sie sich hierzu verstanden oder verstehen können? Ist nicht auch, von ihrer Seite das Gewissen ungebunden, und muss die Partei, welche die Veränderung verursacht hat, nicht auch für die Folgen dieser Veränderung stehen, den Gegentheil schadlos halten und, so viel es sich thun lasst, wieder in den vorigen Stand setzen? Mich dunkt nichts sei einfacher und die Sache rede für sich selbst. Niemand kann gezwungen werden Bedingungen eines Contracts anzunehmen, zu welchen er sich seinen Grundsätzen nach, nicht hat verstehen können.

An Erziehung der gemeinschaftlichen Kinder haben beide Theile gleiches Recht. Hatten wir unparteiische Erziehungsanstalten, so müssten in solchen streitigen Fällen die Kinder so lange unparteiisch erzogen werden, bis sie zur Vernunft kommen und selbst wählen. So lange aber dafür noch nicht gesorgt worden, so lange noch unsere Erziehungsanstalten mit der positiven Religion in Verbindung stehen, hat derjenige Theil ein offenbares Vorrecht, der bei den vorigen Grundsätzen geblieben ist und solche nicht verändert hat. Auch dieses folgt ganz natürlich aus obigen Grundsätzen, und es ist gewaltsame Anmafsung und Religionsdruck, wenn irgendwo das Gegentheil geschieht. Ein eben so gerechter als weiser Joseph wird sicherlich diesen gewaltsamen Missbrauch der Kirchenmacht in seinen Staaten nicht zulassen.

umschränkte Herr, trägt die Gewissenspflicht, einen Theil seiner Güter dem Wohlwollen zu widmen, ja bisweilen ist er verbunden, seinen Eigengebrauch sogar dem Wohlwollen aufzuopfern, in so weit die Ausübung des Wohlwollens glücklicher macht als Eigennutz. Nur muss diese Aufopferung eigenes Willens und aus freiem Triebe geschehen. Alles dieses scheint keinen Zweifel mehr zu leiden. Allein ich thue einen Schritt weiter."

„Sobald dieser Unabhängige einmal ein Urtheil gefällt hat, so muss es giltig sein. Habe ich im Stande der Natur den Fall entschieden, wem, wenn und wie viel ich von dem Meinigen überlassen will, habe ich diesen meinen freien Entschluss hinlänglich zu erkennen gegeben, und mein Nächster, dem zum besten der Ausspruch geschehen, hat das Gut in Empfang genommen, so muss die Handlung Kraft und Wirkung haben, wenn mein Entscheidungsrecht etwas bedeuten soll. Wenn mein Ausspruch unkräftig ist, und die Sachen so lässt, wie sie gewesen sind, wenn er nicht in Ansehung des Rechts diejenige Veränderung hervorbringt, die ich beschlossen, so enthält mein vermeintes Recht, den Ausspruch zu thun, einen offenbaren Widerspruch. Meine Entscheidung muss also wirken, muss den Zustand des Rechts verändern. Das Gut, wovon die Rede ist, muss aufhören das meine zu sein, und nunmehr wirklich meines Nächsten geworden sein. Das vorhin unvollkommen gewesene Recht meines Nächsten muss durch diese Handlung ein vollkommenes Recht geworden, so wie mein vollkommen gewesenes Recht in ein unvollkommenes übergegangen sein, sonst wäre meine Entscheidung null. Nach vollkommener Handlung also kann ich das abgetretene Gut, ohne Ungerechtigkeit, mir nicht mehr anmafsen, und wenn ich es thue, so beleidige ich, so handle ich wider das vollkommene Recht meines Nächsten."

„Dieses gilt sowohl von körperlichen beweglichen Gütern, die von Hand in Hand gegeben und angenommen werden können, als von unbeweglichen, oder auch geistigen Gütern, davon die Rechte blofs durch hinlängliche Willenserklärung abgetreten und angenommen werden können. Im Grunde kommt alles blofs auf diese Willenserklärung an, und die wirkliche Einhändigung beweglicher Güter selbst kann nur giltig sein, in so weit sie für ein Zeichen der hinlänglichen Willenserklärung genommen wird. Die blofse Einhändigung, an und für sich be-

trachtet, giebt und nimmt kein Recht, so oft diese Absicht nicht damit verbunden ist. Was ich meinem Nächsten in die Hand gebe, habe ich ihm desswegen noch nicht eingehändigt, und was ich von ihm in die Hand nehme, habe ich damit noch nicht rechtskräftig angenommen, wenn ich nicht zu erkennen gegeben, dass die Handlung in dieser Absicht geschehen sei. Ist aber die Tradition[1] selbst blofs als Zeichen giltig, so können bei solchen Gütern, wo die wirkliche Aushändigung nicht statt findet, andere bedeutende Zeichen dafür genommen werden. Man kann also sein Recht auf unbewegliche oder auch unkörperliche Güter durch hinlänglich verständliche Zeichen andern abtreten und überlassen."

„Auf diese Weise kann das Eigenthum von Person zu Person wandern. Was ich durch meinen Fleifs zu dem Meinigen gemacht, wird durch Abtreten das Gut eines andern, das ich ihm nicht wieder nehmen kann, ohne eine Ungerechtigkeit zu begehen."

„Und nun noch einen Schritt näher, so steht die Giltigkeit der Verträge auf sichern Füfsen. — Das Recht, die Collisionsfälle zu entscheiden, selbst ist, wie oben gezeigt worden, ein unkörperliches Gut des unabhängigen Menschen, in so weit es ein Mittel zu seiner Glückseligkeit werden kann. Jeder Mensch hat im Stande der Natur auf den Genuss dieses Mittels zur Glückseligkeit ein vollkommenes, und sein Nebenmensch ein unvollkommenes Recht. Da aber der Genuss dieses Rechts wenigstens in vielen Fällen zur Erhaltung nicht unumgänglich nothwendig ist, so ist es ein entbehrliches Gut, das, vermöge des erwiesenen, abgetreten, und vermittelst einer hinlänglichen Willenserklärung einem andern überlassen werden kann. Eine Handlung, wodurch dieses geschieht, heifst ein Versprechen, und wenn von der andern Seite die Annahme hinzu kommt, d. i. die Einwilligung in dieses Uebertragen der Rechte hinlänglich zu erkennen gegeben wird, so entsteht ein Vertrag. Demnach ist ein Vertrag nichts anderes, als von der einen Seite die Ueberlassung, und von der andern Seite die Annahme des Rechts, in Absicht auf gewisse, dem Versprecher entbehrliche Güter die Collisionsfälle zu entscheiden."

[1] Tradition wird hier von MENDELSSOHN nicht in historischem, sondern in juristischem Sinne gebraucht, nach welchem es denjenigen Rechtsakt bezeichnet, durch welchen eine Sache aus dem Besitze und Nutzrechte ihres bisherigen Eigenthümers in die eines andern übergeht.

„Ein solcher Vertrag muss, vermöge des vorhin erwiesenen, gehalten werden. Das Entscheidungsrecht, welches vorhin einen Theil meiner Güter ausmachte, d. i. das meine war, ist durch diese Abtretung das Gut meines Nächsten, das seine geworden, und ich kann es ihm ohne Beleidigung nicht wieder entziehen. Der Anspruch, den er auf den Gebrauch dieser meiner Unabhängigkeit, in so weit sie nicht zu meiner Erhaltung nothwendig ist, so wie jeder andere machen konnte, ist durch diese Handlung in ein vollkommenes Recht übergegangen, das er sich mit Gewalt zu erzwingen befugt ist. Dieser Erfolg ist unstreitig, sobald mein Entscheidungsrecht Kraft und Wirkung haben soll.*“ —

Ich verlasse meine speculativen Betrachtungen und komme in mein voriges Geleis zurück, muss aber vorher die Bedingungen festsetzen, unter welchen nach obigen Grundsätzen ein Vertrag giltig sei, und gehalten werden müsse.

* Auf diese sehr einleuchtende Auseinandersetzung der Begriffe bin ich von dem philosophischen Rechtsgelehrten, meinem sehr werthen Freunde, dem Herrn Assistenzrathe KLEIN[1], geführt worden, mit dem ich das Vergnügen gehabt, mich über diese Materie zu unterhalten. Mich dünkt, diese Theorie der Contracte sei einfach und fruchtbar. FERGOUSON in seiner Moralphilosophie, und sein vortrefflicher Uebersetzer, finden die Nothwendigkeit, das Versprechen zu halten, in der bei dem Nebenmenschen erregten Erwartung und der Unsittlichkeit der Täuschung. Allein hieraus scheint blofs eine Gewissenspflicht zu folgen. Was ich vorhin im Gewissen verbunden gewesen, von meinen Gütern zum besten meiner Nebenmenschen überhaupt hinzugeben, bin ich durch die bei diesem Subjecte insbesondere erregte Erwartung im Gewissen verbunden, ihm zukommen zu lassen. Wodurch aber ist diese Gewissenspflicht in eine Zwangspflicht übergegangen? Mich dünkt, hierzu gehören unumgänglich die allhier ausgeführten Grundsätze der Abtretung überhaupt, und insbesondere der Entscheidungsrechte in Collisionsfällen.

[1] Der von MENDELSSOHN öfters genannte Assistenzrath ERNST FERDINAND KLEIN (geboren zu Breslau 1743, von 1791 bis 1800 Director der Universität Halle, gestorben zu Berlin 1810 als Geheimer Justizrath und Mitglied des Geheimen Obertribunals) gehört zu den namhaftern preufsischen Juristen jener Zeit, wie er auch an der Ausarbeitung des 1794 in Preufsen eingeführten neuen Gesetzbuchs nicht geringen Antheil hatte. Von seinen zahlreichen juristischen und auf die preufsische Gesetzgebung bezüglichen Arbeiten sind zu nennen: *Vermischte Abhandlungen über Gegenstände der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit* (3 Stücke, Leipzig 1779—80), *Grundsätze des gemeinen deutschen und preufsischen peinlichen Rechts* (Halle 1796, 2. Aufl. 1799). Aufserdem war er der Herausgeber der *Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den Preufsischen Staaten* (Bd. 1—26, Berlin 1788—1809).

1. Cajus besitzt ein Gut (irgend ein Mittel zur Glückseligkeit, den Gebrauch seiner natürlichen Fähigkeiten selbst, oder das Recht auf die Früchte seines Fleifses und die damit verbundenen Güter der Natur, oder was sonst auf eine gerechte Weise ihm zu eigen geworden, es sei solches ein körperliches oder unkörperliches Ding, als nämlich Gerechtsame, Freiheiten und dergl.).

2. Dieses Gut aber gehört nicht unumgänglich zu seinem Dasein, und kann also zum besten des Wohlwollens, d. i. zum Nutzen anderer, angewendet werden.

3. Sempronius hat auf dieses Gut ein unvollkommenes Recht. Er kann, so wie jeder andere Mensch, verlangen, aber nicht zwingen, dass dieses Gut jetzt zu seinem besten angewendet werde. Das Recht zu entscheiden gehört dem Cajus, ist das seine, und darf ihm mit Gewalt nicht entzogen werden.

4. Nunmehr bedient sich Cajus seines vollkommenen Rechts, entscheidet zum Vortheile des Sempronius, und giebt seine Entscheidung durch hinlängliche Zeichen zu erkennen, d. i. Cajus verspricht.

5. Sempronius nimmt an, und giebt seine Einwilligung gleichfalls auf eine bedeutende Weise zu verstehen.

So ist der Ausspruch des Cajus wirksam und von Kraft, d. i. jenes Gut, das ein Eigenthum des Cajus, das sein gewesen, ist durch diese Handlung des Sempronius geworden. Das vollkommene Recht des Cajus ist in ein unvollkommenes übergegangen, so wie das unvollkommene Recht des Sempronius in ein vollkommenes Zwangsrecht verwandelt worden ist.

Cajus muss sein rechtskräftiges Versprechen halten, und Sempronius kann ihn, im Verweigerungsfalle, mit Gewalt dazu zwingen.

Durch Verabredungen dieser Art verlässt der Mensch den Stand der Natur und tritt in den Stand der gesellschaftlichen Verbindung, und seine eigene Natur treibt ihn an, Verbindungen mancherlei Art einzugehen, um seine schwankenden Rechte und Pflichten in etwas bestimmtes zu verwandeln. Nur der Wilde klebt, wie das Vieh, an dem Genusse des gegenwärtigen Augenblicks. Der gesittete Mensch lebt auch für die Zukunft, und will auch für den nächsten Augenblick worauf Rechnung machen können. Schon der Vermehrungstrieb, wenn er nicht blofs vichischer Instinct sein soll, zwingt die Menschen, wie wir oben gesehen,

zu einem gesellschaftlichen Vertrage, davon man sogar bei vielen Thieren etwas analoges findet.

Lasst uns von dieser Theorie der Rechte, Pflichten und Verträge die Anwendung auf den Unterschied zwischen Staat und Kirche machen, davon wir ausgegangen sind. Beide, Staat und Kirche, haben sowohl Handlungen als Gesinnungen zu ihrem Gegenstande: jener, in so weit sie sich auf Verhältnisse zwischen Mensch und Natur, diese, in so weit sie sich auf Verhältnisse zwischen Mensch und Gott gründen. Die Menschen bedürfen einander, hoffen und versprechen, erwarten und leisten einer dem andern Dienst und Gegendienst. Die Vermischung von Ueberfluss und Mangel, Kraft und Bedürfniss, Eigensucht und Wohlwollen, die ihnen die Natur gegeben, treibt sie an, in gesellschaftliche Verbindung zu treten, um ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen weitern Spielraum zu verschaffen. Jedes Individuum ist verbunden, einen Theil seiner Fähigkeiten und der dadurch erworbenen Rechte zum besten der verbundenen Gesellschaft anzuwenden: aber welchen? wenn? und zu welchem Endzwecke? — An und für sich sollte dieses nur der bestimmen, der leisten soll. Man kann aber auch für gut finden, auf dieses Recht der Unabhängigkeit durch einen gesellschaftlichen Vertrag Verzicht zu thun, und durch Positivgesetze diese unvollkommenen Pflichten in vollkommene zu verwandeln, d. i. man kann die nähern Bestimmungen verabreden und festsetzen, wie viel jedes Mitglied von seinen Rechten zum Nutzen der Gesellschaft zu verwenden soll gezwungen werden können. Der Staat, oder die den Staat vorstellen, werden als eine moralische Person betrachtet, die über diese Rechte zu schalten hat. Der Staat hat also Rechte und Gerechtsame auf Güter und Handlungen der Menschen. Er kann nach dem Gesetze geben und nehmen, vorschreiben und verbieten, und weil es ihm auch um Handlung als Handlung zu thun ist, bestrafen und belohnen. Der Pflicht gegen meinen Nächsten geschieht äufserlich Genüge, wenn ich ihm leiste, was ich soll, meine Handlung mag erzwungen oder freiwillig sein. Kann nun der Staat nicht durch innere Triebfedern wirken, und dadurch für mich sorgen, so wirkt er wenigstens durch äufsere, und verhilft meinem Nächsten zu dem Seinigen.

Nicht also die Kirche! Sie beruht auf dem Verhältnisse zwischen Gott und Menschen. Gott ist kein Wesen, das unsers Wohlwollens be-

darf, unsern Beistand fordert, auf irgend eins von unsern Rechten zu seinem Gebrauche Anspruch macht, oder dessen Rechte mit den unserigen je in Streit und Verwirrung gerathen können. Auf diese irrigen Begriffe hat die in mancher Betrachtung unbequeme Eintheilung der Pflichten, in Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen die Menschen, führen müssen. Man hat die Parallele zu weit gezogen. Gegen Gott — gegen Menschen — dachte man. So wie wir aus Pflicht gegen unsern Nächsten etwas von dem Unserigen aufopfern und hingeben, so auch aus Pflicht gegen Gott. Die Menschen fordern Dienst, so auch Gott. Die Pflicht gegen mich selbst kann mit der Pflicht gegen meinen Nächsten in Streit und Gegenstofs gerathen, eben so die Pflicht gegen mich selbst, mit der Pflicht gegen Gott. – Niemand wird sich ausdrücklich dazu verstehen, wenn ihm diese ungereimten Sätze in trockenen Worten vorgehalten werden, und gleichwohl hat jedermann mehr oder weniger davon gleichsam eingesogen und seine innern Säfte damit angesteckt. Aus dieser Quelle flossen alle ungerechten Anmafsungen, die sich sogenannte Diener der Religion, unter dem Namen der Kirche, von jeher erlaubt. Alle Gewaltthätigkeit und Verfolgung, die sie ausgeübt, aller Zwist und Zwiespalt, Meuterei und Aufruhr, die sie angezettelt haben, und alle Uebel, die von jeher, unter dem Scheine der Religion, von ihren grimmigsten Feinden, von Heuchelei und Menschenfeindschaft, ausgeübt worden, sind einzig und allein Früchte dieser armseligen Sophisterei, eines vorgespiegelten Conflicts zwischen Gott und Menschen, Rechten der Gottheit und Rechten des Menschen.

Im Grunde machen in dem Systeme der menschlichen Pflichten die gegen Gott keine besondere Abtheilung, sondern alle Pflichten des Menschen sind Obliegenheiten gegen Gott. Einige derselben gehen uns selbst, andere unsere Nebenmenschen an. Wir sollen, aus Liebe zu Gott, uns selbst vernünftig lieben, seine Geschöpfe lieben, so wie wir aus vernünftiger Liebe zu uns selbst verbunden sind, unsere Nebenmenschen zu lieben.

Das System unserer Pflichten hat ein doppeltes Princip, das Verhältniss zwischen Menschen und Natur, und das Verhältniss zwischen Geschöpf und Schöpfer. Jenes ist Moralphilosophie, dieses Religion, und demjenigen, der von der Wahrheit überführt ist, dass die Naturverhältnisse nichts anderes sind, als Aeufserungen des göttlichen Willens,

dem fallen auch diese beiden Principien in einander, dem ist Sittenlehre der Vernunft heilig, wie Religion. Auch heischt die Religion oder das Verhältniss zwischen Gott und Menschen keine andern Pflichten, sondern giebt jenen Pflichten und Obliegenheiten nur erhabenere Sanction. Gott bedarf unsers Beistands nicht, verlangt keinen Dienst von uns*, keine Aufopferung unserer Rechte zu seinem besten, keinen Verzicht auf unsere Unabhängigkeit zu seinem Vortheile. Seine Rechte können mit den unserigen nie in Streit und Irrung kommen. Er will nur unser Bestes, eines jeden einzelnen Bestes, und dieses muss ja mit sich selbst bestehen, kann sich ja selbst nicht widersprechen.

Alle diese Gemeinwörter sind so trivial, dass der gesunde Menschenverstand sich wundert, wie man hat je anderer Meinung sein können, und gleichwohl haben die Menschen von jeher wider diese einleuchtenden Grundsätze gehandelt, und wohl ihnen! wenn sie im Jahre 2240 aufhören werden, dawider zu handeln.

Die nächste Folge aus diesen Maximen ist, wie mich dünkt, offenbar, dass die Kirche kein Recht habe auf Gut und Eigenthum, keinen Anspruch auf Beitrag und Verzicht; dass ihre Gerechtsame mit den unserigen niemals in Irrung gerathen, dass also zwischen Kirche und Bürger nie Collisionsfälle vorkommen können. Ist aber dieses, so findet auch zwischen Kirche und Bürger kein Vertrag statt, denn alle Verträge setzen Collisionsfälle voraus, die zu entscheiden sind. Wo keine unvollkommenen Rechte statt haben, entstehen keine Collisionen der Ansprüche, und wo nicht Ansprüche gegen Ansprüche entschieden werden sollen, da ist Vertrag ein Unding.

Alle menschlichen Verträge haben also der Kirche kein Recht auf Gut und Eigenthum beilegen können, da sie ihrem Wesen nach auf keins derselben Anspruch machen, oder ein unvollkommenes Recht haben kann. Ihr kann also niemals ein Zwangsrecht zukommen, und den Mitgliedern kann keine Zwangspflicht gegen dieselbe aufgelegt werden. Alle Rechte

* Die Wörter Dienst, Ehre u. a. haben in Beziehung auf Gott eine ganz andere Bedeutung, als in Beziehung auf Menschen. Gottesdienst ist nicht Dienst, den ich Gott erzeige, Ehre Gottes nicht Ehre, die ich Gott anthue. Man hat, um die Worte zu retten, ihre Bedeutung geändert. Der gemeine Mann aber klebt noch immer an der ihm gewöhnlichen Bedeutung und hängt noch immer fest an seinem Sprachgebrauche, woraus in Religionssachen viele Verwirrungen entstanden sind.

der Kirche sind vermahnen, belehren, stärken und trösten, und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche sind ein geneigtes Ohr und ein williges Herz.* So hat auch die Kirche kein Recht, Handlungen zu belohnen oder zu bestrafen. Die bürgerlichen Handlungen gehören dem Staate, und die eigentlichen religiösen Handlungen leiden, ihrer Natur nach, weder Zwang noch Bestechung. Sie fliefsen entweder aus freiem Antriebe der Seele, oder sind ein leeres Spiel, und dem wahren Geiste der Religion zuwider.

Wenn aber die Kirche kein Eigenthum hat, wer besoldet die Lehrer der Religion? Wer lohnt die Prediger der Gottesfurcht? — Religion und Sold — Lehren der Tugend und Bezahlung — Predigten der Gottesfurcht und Lohn. Die Begriffe scheinen sich einander zu fliehen. Was verspricht sich der Lehrer der Weisheit und Tugend für Wirkung, sobald er bezahlt wird und dem Meistbietenden feil ist? Was der Prediger der Gottesfurcht für Eindruck, wenn er nach Lohne ausgeht? — Siehe, ich lehre euch Gesetze und Rechte, so wie mich der Ewige, mein Gott u. s. w. (5. B. Mose 4, 5. So wie mich mein Gott, erklären die Rabbinen, wie er mich, ohne Entgeld, so ich euch, und so auch ihr die eurigen. Bezahlen, Lohnen ist für diese erhabene Beschäftigung so unnatürlich, mit der Lebensart, welche diese Beschäftigung erfordert, so unvereinbar, dass die mindeste Anhänglichkeit an Gewinnen und Erwerben diesen Stand zu erniedrigen scheint. Das Verlangen nach Reichthum, das man jedem andern Stande gern zu gute hält, scheint uns bei diesem Geiz und Habsucht, oder artet bei Männern, die sich diesem edlen Geschäfte widmen, wirklich gar bald in Geiz und Habsucht aus, weil es ihrem Berufe so widernatürlich ist. Höchstens kann ihnen Entschädigung für Zeitversäumniss eingeräumt werden, und diese auszumitteln und zu ertheilen ist ein Geschäft des Staats, nicht der Kirche. Was hat die Kirche mit Dingen zu schaffen, die feil sind, bedungen und bezahlt werden? Die Zeit macht einen Theil von unserm Vermögen aus, und wer sie zum gemeinen Besten anwendet, darf hoffen, aus dem gemeinen Schatze dafür entschädigt zu werden. Die Kirche lohnt nicht, die Religion kauft nichts, bezahlt nichts, giebt keinen Sold.

* Der Psalmist singt:

Dir gefällt nicht Opfer, nicht Geschenk.
Ohren hast du mir gegraben! *Psalm* 40, 7.

Dieses sind, meinem Bedünken nach, die Grenzen zwischen Staat und Kirche, in so weit sie auf die Handlungen der Menschen Einfluss haben. In Absicht auf Gesinnungen treten sie schon etwas näher zusammen, denn hier hat der Staat keine andern Wirkungsmittel, als die Kirche. Beide müssen unterrichten, belehren, aufmuntern, veranlassen, aber weder belohnen, noch bestrafen, weder zwingen, noch bestechen, denn auch der Staat hat durch keinen Vertrag das mindeste Zwangsrecht über Gesinnungen erlangen können. Ueberhaupt kennen die Gesinnungen der Menschen kein Wohlwollen, leiden keinen Zwang. Ich kann auf keine meiner Gesinnungen, als Gesinnung betrachtet, aus Liebe zu meinem Nächsten Verzicht thun, kann ihm keinen Antheil an meiner Urtheilskraft aus Wohlwollen überlassen und abtreten, und eben so wenig ein Recht auf seine Gesinnungen mir anmafsen oder auf irgend eine Weise erwerben. Das Recht auf unsere eigenen Gesinnungen ist unveräufserlich, kann nicht von Person zu Person wandern, denn es giebt und nimmt keinen Anspruch auf Vermögen, Gut und Freiheit. Daher das mindeste Vorrecht, das ihr euern Religions- und Gesinnungsverwandten öffentlich einräumt, eine indirecte Bestechung, die mindeste Freiheit, die ihr den Dissidenten entzieht, eine indirecte Bestrafung zu nennen ist, und im Grunde dieselbe Wirkung hat, als eine directe Belohnung des Einstimmens und Bestrafung des Widerspruchs. Es ist armseliges Blendwerk, wenn in einigen Lehrbüchern des Kirchenrechts so sehr auf den Unterschied zwischen Belohnung und Vorrecht, Bestrafung und Einschränkung gedrungen wird. Den Sprachforschern kann diese Bemerkung nützlich sein; allein dem Elenden, der die Rechte der Menschheit entbehren muss, weil er nicht sagen kann: Ich glaube, wo er nicht glaubt, nicht mit dem Munde Muselmann und im Herzen Christ sein will, dem bringt diese Distinction nur leidigen Trost. Und welches sind die Grenzen der Vorrechte auf der einen und der Einschränkung auf der andern Seite? Mit einer mäfsigen Gabe von Dialektik erweitert man diese Begriffe, und dehnt sie so lange aus, bis sie auf der einen Seite bürgerliche Glückseligkeit, auf der andern Unterdrückung, Verbannung und Elend werden.*

* Ein Collegium von gelehrten und angesehenen Männern, in einem übrigens ziemlich duldsamen Staate, liefs vor einiger Zeit gewisse Dissidenten für die Approbation doppelte Gebühren bezahlen, und als sie von der Obrigkeit desswegen zur

Furcht und Hoffnung wirken auf den Begehrungstrieb der Menschen, Vernunftgründe auf sein Erkenntnissvermögen. Ihr ergreift die unrechten Mittel, wenn ihr die Menschen durch Furcht und Hoffnung zur Annahme oder zur Verwerfung gewisser Lehrsätze führen wollt. Ja, wenn auch dieses geradezu eure Absicht nicht ist, so hindert ihr selbst doch eure bessern Absichten, wenn ihr Furcht und Hoffnung nicht so weit zu entfernen sucht, als nur immer möglich ist. Ihr besticht und verführt euer eigenes Herz, oder euer Herz hat euch verführt, wenn ihr glaubt, Prüfung der Wahrheit könne bestehen, Freiheit der Untersuchung bleibe ungekränkt, wenn hier Stand und Würden, dort Verachtung und Dürftigkeit die Untersuchenden erwarten. Vorstellung des Guten und Bösen sind Werkzeug für den Willen, der Wahrheit und Unwahrheit für den Verstand. Wer auf den Verstand wirken will, lege jenes Werkzeug zuvörderst aus der Hand, sonst ist er in Gefahr, wider seinen eigenen Vorsatz auszuglätten, wo er durchschneiden, zu befestigen, wo er einreifsen soll.

Was wird also der Kirche für eine Regierungsform anzurathen sein? — Keine! — Wer soll entscheiden, wenn in Religionssachen Streitigkeiten entstehen? — Wem Gott die Fähigkeit gegeben, zu überzeugen. Was soll Regierungsform, wo nichts zu regieren ist, Obrigkeit, wo niemand Unterthan sein darf, Richteramt, wo keine Rechte und Ansprüche zu entscheiden vorkommen? Weder Staat noch Kirche sind in Religionssachen befugte Richter, denn die Glieder der Gesellschaft haben ihnen durch keinen Vertrag dieses Recht einräumen können. Der Staat hat zwar von ferne darauf zu sehen, dass keine Lehren ausgebreitet werden, mit denen der öffentliche Wohlstand nicht bestehen kann, die wie Atheismus und Epikureismus den Grund untergraben, auf welchem die Glückseligkeit des gesellschaftlichen Lebens beruht. Plutarch und Bayle mögen immer untersuchen, ob ein Staat bei dem Atheismus nicht besser bestehen könne, als beim Aberglauben, mögen immer die Plagen berechnen und vergleichen, die dem menschlichen Geschlechte aus diesen verschiedenen Quellen des Elends bisher entstanden sind und noch zu entstehen drohen. Im Grunde heifst dieses nichts anderes, als untersuchen,

Rede gestellt wurden, war die Entschuldigung, jene wären doch überall im bürgerlichen Leben *deterioris conditionis*. Das sonderbarste ist, dass es bis auf den heutigen Tag bei der Erhöhung der Gebühren geblieben sein soll.

ob ein schleichendes oder ein hitziges Fieber tödtlicher sei. Seinen Freunden wird man gleichwohl keins von beiden anwünschen. So wird eine jede bürgerliche Gesellschaft wohl thun, wenn sie keins von beiden, weder Fanatismus, noch Atheismus, Wurzel schlagen und sich ausbreiten lässt. Der Staatskörper siecht und ist elend, er mag vom Krebsschaden aufgerieben oder von Fieberhitze verzehrt werden.

Aber nur von ferne her muss der Staat hierauf Rücksicht nehmen, und selbst die Lehren nur mit weiser Mäfsigung begünstigen, auf welchen seine wahre Glückseligkeit beruht, ohne sich unmittelbar in irgend eine Streitigkeit zu mischen, und durch Autorität entscheiden zu wollen, denn er handelt offenbar wider seinen eigenen Endzweck, wenn er geradezu Untersuchung verbietet, oder Streitigkeiten anders, als durch Vernunftgründe entscheiden lässt. Auch hat er sich nicht um alle Grundsätze zu bekümmern, die eine herrschende oder beherrschte Dogmatik annimmt oder verwirft. Die Rede ist nur von jenen Hauptgrundsätzen, in welchen alle Religionen übereinkommen, und ohne welche die Glückseligkeit ein Traum, und die Tugend selbst keine Tugend mehr ist. Ohne Gott und Vorsehung und künftiges Leben ist Menschenliebe eine angeborene Schwachheit, und Wohlwollen wenig mehr als eine Geckerei, die wir uns einander einzuschwatzen suchen, damit der Thor sich placke, und der Kluge sich gütlich thun und auf jenes Unkosten sich lustig machen könne.

Kaum wird es nöthig sein, noch die Frage zu berühren, ob es erlaubt sei, die Lehrer und Priester auf gewisse Glaubenslehren zu beeidigen. Auf welche sollte dieses geschehen? Jene Grundartikel aller Religionen, davon vorhin gesprochen worden, können durch keine Eidschwüre bekräftigt werden. Ihr müsst dem Schwörenden auf sein Wort glauben, dass er sie annimmt, oder sein Eid ist ein leerer Schall, Worte, die er in die Luft stöfst, ohne dass sie ihn mehr Ueberwindung kosten, als eine blofse Versicherung, denn alles Zutrauen zu Eidschwüren und das ganze Ansehen derselben beruht ja blofs auf diesen Grundlehren der Sittlichkeit. Sind es aber besondere Artikel dieser oder jener Religion, die ich beschwören oder abschwören soll, sind es Grundsätze, ohne welche Tugend und Wohlstand unter den Menschen bestehen können, und wenn sie auch nach der Meinung des Staats oder der Personen, die den Staat vorstellen, zu meinem ewigen Heile noch so nothwendig sind,

so frage ich, was hat der Staat für Recht, in das Innerste der Menschen so zu wühlen und sie zu Geständnissen zu zwingen, die der Gesellschaft weder Trost noch Frommen bringen? Eingeräumt hat ihm dieses nicht werden können, denn hier fehlen alle Bedingnisse des Vertrags, die im vorhergehenden ausgeführt worden. Es betrifft keins von meinen entbehrlichen Gütern, das ich meinem Nächsten überlassen soll; es betrifft keinen Gegenstand des Wohlwollens, und Collisionsfälle können dabei zur Entscheidung nicht vorkommen. Wie kann sich aber der Staat eine Befugniss anmafsen, die durch keinen Vertrag eingeräumt, durch keine Willenserklärung von Person zu Person wandern und übertragen werden kann? Lasst uns indessen zum Ueberflusse untersuchen, ob überall Beeidigung über Glauben und Nichtglauben ein reeller Begriff sei, ob die Meinungen der Menschen überhaupt, ihr Beistimmen und Nichtbeistimmen in Absicht auf Vernunftsätze, ein Gegenstand sind, über welche sie beeidigt werden können?

Eidschwüre erzeugen keine neuen Pflichten. Die feierlichste Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit giebt und nimmt kein Recht, das nicht ohne dieselbe schon dagewesen, legt dem Anrufenden auch keine Verbindlichkeit auf, die ihm nicht auch ohne dieselbe obliegt. Sie dienen blofs, das Gewissen der Menschen, wenn es etwa eingeschläfert sein sollte, aufzuwecken, und auf das aufmerksam zu machen, was der Wille des Weltrichters schon so von ihm fordert. Die Eidschwüre sind also eigentlich weder für den gewissenhaften Mann, noch für den entschlossenen Taugenichts. Jener muss ohnehin wissen, muss ohne Eid und Fluch von der Wahrheit innigst durchdrungen sein, dass Gott Zeuge sei, nicht nur aller Worte und Aussagen, sondern aller Gedanken und geheimsten Regungen des Menschen, und dass er die Uebertretung seines allerheiligsten Willens nicht ungeahndet lasse, — und der entschlossene, gewissenlose Bösewicht?

Der fürchtet keine Götter,
Der keines Menschen schont.

Also blofs für den gemeinen Mittelschlag von Menschen, oder im Grunde für jeden von uns, in so weit wir alle, so viel unserer sind, in so manchen Fällen zu dieser Classe zu zählen sind, für die schwachen, unschlüssigen und schwankenden Menschen, die Grundsätze haben und sie nicht immer befolgen, die träge und lässig sind zum Guten, das sie er-

kennen und einsehen, die ihrer Laune nachgeben, einer Schwachheit zu gefallen, aufschieben, bemänteln, Entschuldigung suchen, und mehrentheils zu finden glauben. Sie wollen, und haben die Festigkeit nicht, ihrem Willen treu zu bleiben. Diesen muss der Wille gestählt, das Gewissen rege gemacht werden. Der jetzt vor Gericht leugnet, besitzt vielleicht fremdes Gut, ohne die entschlossene Bosheit, ungerecht sein zu wollen. Er kann solches verzehrt, oder haben von Händen kommen lassen, und will für jetzt durch das Ableugnen nur Zeit gewinnen: und so wird vielleicht der gute Geist, der für die Gerechtigkeit in ihm kämpft, von Tag zu Tag abgewiesen, bis er ermüdet und unterliegt. Man muss ihm also zu Hilfe eilen, und erstlich den Fall, der Aufschub leidet, in eine Handlung verwandeln, die jetzt geschieht, wo der Augenblick entscheidend ist und alle Entschuldigung wegfällt, sodann aber auch alle Feierlichkeit aufbieten, alle die Kraft und den Nachdruck zusammennehmen, mit welchen die Erinnerung an Gott, den allgerechten Rächer und Vergelter, auf das Gemüth wirken kann.

Dieses ist die Bestimmung des Eides, und hieraus, dünkt mich, sei offenbar, dass man die Menschen nur über Dinge beschwören müsse, die in die äufsern Sinne fallen: davon sie mit der Ueberzeugung, welche die Evidenz der äufsern Sinne mit sich führt, die Wahrheit behaupten und aussagen können: ich habe gehört, gesehen, gesprochen, empfangen, gegeben, oder nicht gehört u. s. w. Man bringt aber ihr Gewissen auf eine grausame Folter, wenn man sie über Dinge befragt, die blofs für den innern Sinn gehören. Glaubst du? Bist du überführt? überredet? Dünkt es dir? Ist irgend in einem Winkel deines Geistes oder deines Herzens noch einiger Zweifel zurück, so zeige an, oder Gott wird den Missbrauch seines Namens rächen. — Um des Himmels willen, schonet der zarten, gewissenhaften Unschuld! Und wenn sie einen Satz aus dem ersten Buche des Euklides zu behaupten hätte, so müsste sie in diesem Augenblicke zagen, und unaussprechliche Marter leiden.

Die Wahrnehmungen des innern Sinnes sind an und für sich selbst selten so handgreiflich, dass der Geist sie mit Sicherheit fest halten, und so oft es verlangt wird, von sich geben könne. Sie entschlüpfen ihm zuweilen, indem er sie zu fassen glaubt. Wovon ich jetzt versichert zu sein glaube, darüber schleicht oder stiehlt sich in dem nächsten Augen-

blicke ein kleiner Zweifel ein, und lauert in einer Falte meiner Seele, ohne dass ich ihn gewahr worden. Viele Behauptungen, über die ich heute zum Märtyrer werden möchte, können mir morgen vielleicht problematisch vorkommen. Soll ich diese innern Wahrnehmungen gar durch Worte und Zeichen von mir geben, oder auf Worte und Zeichen schwören, die andere Menschen mir vorlegen, so ist die Unsicherheit noch weit gröfser. Ich und mein Nächster, wir können unmöglich mit eben denselben Worten eben dieselben innern Empfindungen verbinden, denn wir können diese nicht anders gegen einander halten, mit einander vergleichen und berichtigen, als wiederum durch Worte. Wir können die Worte nicht durch Sachen erläutern, sondern müssen wiederum zu Zeichen und Worten unsere Zuflucht nehmen, und am Ende zu Metaphern, weil wir durch Hilfe dieses Kunstgriffs die Begriffe des innern Sinnes auf äufsere sinnliche Wahrnehmungen gleichsam zurückführen. Was für Verwirrung und Undeutlichkeit muss aber nicht auf solche Weise in der Bedeutung der Worte zurückbleiben, und wie sehr müssen die Ideen verschieden sein, die verschiedene Menschen, in verschiedenen Zeiten und Jahrhunderten, mit denselben äufserlichen Zeichen und Worten verbinden?

Wer du auch seiest, lieber Leser! so beschuldige mich hier nicht der Zweifelsucht, oder der bösen List, dich zum Skeptiker machen zu wollen. Ich bin vielleicht einer von denjenigen, die am weitesten von dieser Krankheit der Seele entfernt sind, und sie an allen ihren Nebenmenschen curiren zu können am sehnlichsten wünschen. Aber eben deswegen, weil ich diese Cur so oft an mir selbst verrichtet, und an andern versucht habe, bin ich gewahr worden, wie schwer sie sei, und wie wenig man den Erfolg in Händen habe. Mit meinem besten Freunde, mit dem ich noch so einhellig zu denken glaubte, konnte ich mich sehr oft über Wahrheiten der Philosophie und Religion nicht vereinigen. Nach langem Streit und Wortwechsel ergab sich zuweilen, dass wir mit denselben Worten jeder andere Begriffe verbunden hatten. Nicht selten dachten wir einerlei, und drückten uns nur verschieden aus; aber eben so oft glaubten wir übereinzustimmen, und waren in Gedanken noch weit von einander entfernt. Gleichwohl waren wir beiderseits im Denken nicht ungeübt, gewohnt, mit abstracten Begriffen umzugehen, und beiden schien es um die Wahrheit im Ernst, mehr um sie, als ums Rechthaben

zu thun zu sein. Demungeachtet mussten sich unsere Begriffe lange Zeit an einander reiben, bevor sie in einander sich wollten fügen lassen, bevor wir mit einiger Zuverlässigkeit sagen konnten: Hierin kommen wir überein! O! wer diese Erfahrung in seinem Leben gehabt hat, und noch intolerant sein, noch seinen Nächsten hassen kann, weil dieser in Religionssachen nicht denkt, oder sich nicht so ausdrückt wie er, den möchte ich nie zum Freunde haben, denn er hat alle Menschheit ausgezogen.

Und ihr, Mitmenschen! Ihr nehmt einen Mann, mit dem ihr euch vielleicht niemals über dergleichen Dinge besprochen habt, ihr legt ihm die subtilsten Sätze der Metaphysik und Religion, wie sie vor Jahrhunderten in Worte eingekleidet worden sind, in sogenannten Symbolen vor; ihr lasst ihn bei jenem allerheiligsten Namen betheuern, dass er bei diesen Worten eben so denkt, wie ihr, und beide eben so wie jener, der sie vor Jahrhunderten niedergeschrieben hat, betheuern, dass er diese Sätze von ganzem Herzen annehme, und an keinem derselben Zweifel hege; mit dieser beschworenen Uebereinstimmung verbindet ihr Amt und Würden, Macht und Einfluss, deren Reiz gar wohl fähig ist, so manchen Widerspruch zu heben, so manchen Zweifel zu unterdrücken, und wenn sich denn am Ende hervorthut, dass es so nicht ist mit des Mannes Ueberzeugung, wie er vorgegeben, so beschuldigt ihr ihn des grässlichsten aller Verbrechen, ihr klagt ihn des Meineids an, und lasst erfolgen, was auf diese Unthat erfolgen soll. Ist hier die Schuld nicht, am gelindesten davon zu urtheilen, auf beiden Seiten gleich?

„Ja!“ sprechen die billigsten unter euch, „wir beeidigen nicht auf den Glauben. Wir lassen dem Gewissen seine Freiheit, und beschwören den Mitbürger nur, den wir mit einem Amte bekleiden, dass er dieses Amt, welches ihm unter der Bedingung der Uebereinstimmung anvertraut wird, nicht ohne Uebereinstimmung annehme. Dieses ist ein Vertrag, den wir mit ihm eingehen. Finden sich nachher Zweifel, die diese Uebereinstimmung aufheben, so steht es ja bei ihm, seinem Gewissen treu zu sein, und das Amt nieder zu legen. Welche Gewissensfreiheit, welche Rechte der Menschheit erlauben, wider einen Vertrag zu handeln?“

Nun wohl! ich will diesem Scheine von Gerechtigkeit nicht alle die Gründe entgegen setzen, die nach oben ausgeführten augenscheinlichen Grundsätzen entgegen gesetzt werden können. Wozu unnöthige Wiederholungen? aber um der Menschlichkeit willen! bedenkt den Erfolg, den

diese Einrichtung bisher unter den gesittetsten Menschenkindern gehabt hat. Zählt die Männer alle, die eure Lehrstühle und eure Kanzeln besteigen, und so manchen Satz, den sie bei der Uebernahme ihres Amts beschworen, in Zweifel ziehen; die Bischöfe alle, die im Oberhause sitzen, die wahrhaftig grofsen Männer alle, die in England Amt und Würden bekleiden, und jene neun und dreifsig Artikel, die sie beschworen, nicht mehr so unbedingt annehmen, als sie ihnen vorgelegt worden[1], zählt sie, und sagt alsdann noch, man könne meiner unterdrückten Nation keine bürgerliche Freiheit einräumen, weil so viele unter ihnen die Eide gering achteten! — Ach! Gott bewahre mein Herz vor menschenfeindlichen Gedanken! Sie könnten bei dieser traurigen Betrachtung gar leicht überhand nehmen.

Nein! aus Achtung für die Menschheit bin ich vielmehr überredet, alle diese Männer erkennen das nicht für Meineid, was man ihnen unter diesem Namen schuld giebt. Die gesunde Vernunft sagt ihnen vielleicht, dass niemand, weder Staat noch Kirche, ein Recht gehabt, sie über Glaubenssachen zu beeidigen, weder Staat noch Kirche ein Recht gehabt, mit dem Glauben und Schwören auf gewisse Sätze Amt, Ehre und Würden zu verbinden, oder den Glauben an gewisse Sätze zur Bedingung zu machen, unter welchen diese verliehen werden. Eine solche Bedingung, glauben sie vielleicht, sei an und für sich null, weil sie niemandem zum besten gereicht, weil keines Menschen Recht und Eigenthum darunter leidet, wenn sie gebrochen wird.* Wenn also, wie sie nicht in Abrede

* Eine Bedingung nämlich ist giltig und bindet den Vertrag, wenn eine Möglichkeit zu erdenken, unter welcher sie in Bestimmung der Collisionsfälle hat Einfluss haben können. Meinungen aber können nicht anders, als durch ein irriges Gewissen mit aufserlichen Vortheilen in Verbindung gebracht werden, und ich zweifle, ob sie je eine rechtskräftige Bedingung machen können.

[1] Dieser Passus über den Eid, den die englischen Bischöfe auf die 39 Artikel der anglikanischen Hochkirche leisten, hatte den Professor Joh. David Michaelis in Gottingen in einer Recension über „*Jerusalem*“ (in der *Orientalischen Bibliothek*) veranlasst, gegen Mendelssohn den Vorwurf zu erheben, als habe er durch obige Bemerkung alle englischen Bischofe als Meineidige hingestellt. Gegen diese gehässige Beschuldigung des Göttinger Theologen vertheidigte sich dann Mendelssohn in einer Replik: *Ueber die neun und dreifsig Artikel der englischen Kirche und deren Beschwerung* (in Mendelssohn's *Gesammelte Schriften* Bd. 3. S. 374—85. Lpz. 1843).

sein können, böses gethan worden, so sei es damals geschehen, als ihnen die versprochenen Vortheile einen so unzulässigen Eid abgelockt haben. Diesem Uebel sei aber nunmehr nicht abzuhelfen, am wenigsten durch das Niederlegen ihres auf diese Weise erlangten Amtes abzuhelfen. Damals habe man, um erlaubte irdische Vortheile zu erhalten, freilich auf eine vor Gott unverantwortliche Weise, sich seines allerheiligsten Namens bedient; allein dieses geschehene wird dadurch nicht ungeschehen, wenn sie jetzt auf die Früchte Verzicht thun, die sie davon genieſsen: ja die Unordnung, das Aergerniss und andere böse Folgen, die das Aufgeben ihres Amtes, verbunden mit einem öffentlichen Bekenntnisse ihrer Abweichung, nach sich ziehen dürfte, könnte das Uebel nur vermehren. Es sei also allen ihren Mitmenschen sowohl als ihnen selbst und den ihrigen besser gerathen, wenn sie es dabei bewenden lassen, und fortfahren, den Staaten und der Kirche die Dienste zu leisten, zu welchen ihnen die Vorsehung Trieb und Fähigkeit verliehen. Hierin liege ihr Beruf zur öffentlichen Bedienung, nicht in ihrer Gesinnung in Absicht auf ewige Wahrheiten und Vernunftsätze, die im Grunde nur sie selbst und keinen ihrer Nebenmenschen angeht. — Wenn gleich mancher zu gewissenhaft ist, sein Glück solchen überfeinen Entschuldigungsgründen zu verdanken zu haben, so sind doch auch diejenigen nicht völlig zu verdammen, die schwach genug sind, ihnen nachzugeben; wenigstens ist es nicht Meineid, sondern menschliche Schwachheit, die ich Männern von ihrem Werthe möchte zu schulden kommen lassen.

Zum Beschlusse dieses Abschnitts will ich das Resultat wiederholen, auf das mich meine Betrachtungen geführt haben.

Staat und Kirche haben zur Absicht, die menschliche Glückseligkeit in diesem und jenem Leben durch öffentliche Vorkehrungen zu befördern.

Beide wirken auf Gesinnung und Handlung der Menschen, auf Grundsätze und Anwendung; der Staat vermittelst solcher Gründe, die auf Verhältnissen zwischen Mensch und Mensch, oder Mensch und Natur, und die Kirche, die Religion des Staats, vermittelst solcher Gründe, die auf Verhältnissen zwischen Mensch und Gott beruhen. Der Staat behandelt den Menschen als unsterblichen Sohn der Erde, die Religion als Ebenbild seines Schöpfers.

Grundsätze sind frei. Gesinnungen leiden ihrer Natur nach

keinen Zwang, keine Bestechung. Sie gehören dem Erkenntnissvermögen des Menschen, und müssen nach dem Richtmafse von Wahrheit und Unwahrheit entschieden werden. Gutes und Böses wirkt auf sein Billigungs- und Missbilligungsvermögen. Furcht und Hoffnung lenken seine Triebe, Belohnung und Strafe richten seinen Willen, spornen seine Thatkraft, ermuntern, locken, schrecken ab.

Aber wenn Grundsätze glückselig machen sollen, so müssen sie weder eingeschreckt, noch eingeschmeichelt, so muss blofs das Urtheil der Verstandeskräfte für giltig angenommen werden. Ideen vom Guten und Bösen mit einmischen, heifst die Sachen von einem unbefugten Richter entscheiden lassen.

Weder Kirche noch Staat haben also ein Recht, die Grundsätze und Gesinnungen der Menschen irgend einem Zwange zu unterwerfen. Weder Kirche noch Staat sind berechtigt, mit Grundsätzen und Gesinnungen Vorzüge, Rechte und Ansprüche auf Personen und Dinge zu verbinden, und den Einfluss, den die Wahrheitskraft auf das Erkenntnissvermögen hat, durch fremde Einmischung zu schwächen.

Selbst der gesellschaftliche Vertrag hat weder dem Staate noch der Kirche ein solches Recht einräumen können. Denn ein Vertrag über Dinge, die ihrer Natur nach unveräufserlich sind, ist an und für sich ungiltig, hebt sich von selbst auf.

Auch die heiligsten Eidschwüre können hier die Natur der Sachen nicht verändern. Eidschwüre erzeugen keine neuen Pflichten, sind blofs feierliche Bekräftigungen desjenigen, wozu wir ohnehin, von Natur oder durch Vertrag, verpflichtet sind. Ohne Pflicht ist der Eidschwur eine leere Anrufung Gottes, die lästerlich sein kann, aber an und für sich zu nichts verbindet.

Zu dem können die Menschen nur dasjenige beeidigen, was die Evidenz der äufsern Sinne hat, was sie gesehen, gehört, betastet haben. Wahrnehmungen des innern Sinnes sind keine Gegenstände der Eidesbekräftigung.

Alles beschwören und abschwören in Absicht auf Grundsätze und Lehrmeinungen sind diesem nach unzulässig, und wenn sie geleistet worden, so verbinden sie zu nichts, als zur Reue über den sträflich begangenen Leichtsinn. Wenn ich jetzt eine Meinung beschwöre, so bin ich augenblicks darauf nichts desto weniger frei, sie zu verwerfen. Die Un-

that eines vergeblichen Eides ist begangen, wenn ich sie auch beibehalte, und Meineid ist nicht geschehen, wenn ich sie verwerfe.

Man vergesse nicht, dass nach meinen Grundsätzen der Staat nicht befugt sei, mit gewissen bestimmten Lehrmeinungen Besoldung, Ehrenamt und Vorzug zu verbinden. Was das Lehramt betrifft, so ist es seine Pflicht, Lehrer zu bestellen, die Fähigkeit haben, Weisheit und Tugend zu lehren, und solche nützliche Wahrheiten zu verbreiten, auf denen die Glückseligkeit der menschlichen Gesellschaft unmittelbar beruht. Alle nähern Bestimmungen müssen ihrem besten Wissen und Gewissen überlassen werden, wo nicht unendliche Verwirrungen und Collisionen der Pflichten entstehen sollen, die am Ende den Tugendhaften selbst oft zur Heuchelei oder Gewissenlosigkeit führen. Jedes Vergehen wider die Vorschrift der Vernunft bleibt nicht ungerächt.

Wie aber, wenn das Uebel nun einmal geschehen ist; der Staat bestellt und besoldet einen Lehrer auf gewisse bestimmte Lehrmeinungen. Der Mann findet nachher diese Lehrmeinungen ohne Grund, was hat er zu thun? Wie sich zu verhalten, um den Fuss aus der Schlinge heraus zu winden, in welche ihn ein irriges Gewissen verwickelt hat?

Drei verschiedene Wege stehen hier vor ihm offen. Er verschliefst die Wahrheit in seinem Herzen und fährt fort, wider sein besseres Wissen, die Unwahrheit zu lehren; oder er legt sein Amt nieder, ohne die Ursachen anzugeben, warum dieses geschehe; oder endlich giebt er der Wahrheit ein lautes Zeugniss, und lässt es auf den Staat ankommen, was mit seinem Amte und mit der ihm ausgesetzten Besoldung werden, oder was er sonst für seine unüberwindliche Wahrheitsliebe leiden soll.

Mich dünkt, keiner von diesen Wegen sei unter allen Umständen schlechterdings zu verwerfen. Ich kann mir eine Verfassung denken, in welcher es vor dem Richterstuhle des allgerechten Richters zu entschuldigen ist, wenn man fortfährt, seinem sonst heilsamen Vortrage gemeinnütziger Wahrheiten eine Unwahrheit mit einzumischen, die der Staat vielleicht aus irrigem Gewissen geheiligt hat. Wenigstens würde ich mich hüten, einen übrigens rechtschaffenen Lehrer dieserhalb der Heuchelei oder des Jesuitismus zu beschuldigen, wenn mir nicht die Umstände und die Verfassung des Mannes sehr genau bekannt sind, so genau, als vielleicht die Verfassung eines Menschen niemals seinem Nächsten bekannt sein kann. Wer sich rühmt, nie in solchen Dingen anders gesprochen

als gedacht zu haben, hat entweder überall nie gedacht, oder findet vielleicht für gut, in diesem Augenblicke selbst, mit einer Unwahrheit zu prahlen, der sein Herz widerspricht.

Also in Absicht auf Gesinnungen und Grundsätze kommen Religion und Staat überein, müssen beide allen Schein des Zwangs und der Bestechung vermeiden, und sich auf lehren, vermahnen, bereden und zurechtweisen einschränken. Nicht also in Absicht auf Handlung. Die Verhältnisse von Mensch zu Menschen erfordern Handlung als Handlung, die Verhältnisse zwischen Gott und Menschen blofs in so weit sie zu Gesinnungen führen. Eine gemeinnützige Handlung hört nicht auf, gemeinnützig zu sein, wenn sie auch erzwungen wird; eine religiöse Handlung hingegen ist nur in dem Mafse religiös, in welchem sie aus freier Willkür und in gehöriger Absicht geschieht.

Daher kann der Staat zu gemeinnützigen Handlungen zwingen, belohnen, bestrafen, Amt und Ehren, Schande und Verweisung austheilen, um die Menschen zu Handlungen zu bewegen, deren innere Güte nicht kräftig genug auf ihre Gemüther wirken will. Daher hat dem Staate, durch den gesellschaftlichen Vertrag, auch das vollkommenste Recht und das Vermögen, dieses zu thun, eingeräumt werden können und müssen. Daher ist der Staat eine moralische Person, die ihre eigenen Güter und Gerechtsame hat, und damit nach Gutfinden schalten kann.

Fern von allem diesen ist die göttliche Religion. Sie verhält sich gegen Handlung nicht anders, als gegen Gesinnung, weil sie Handlung blofs als Zeichen der Gesinnung befiehlt. Sie ist eine moralische Person, aber ihre Rechte kennen keinen Zwang. Sie treibt nicht mit eisernem Stabe, sondern leitet am Seile der Liebe. Sie zückt kein Racheschwert, spendet kein zeitliches Gut aus, mafst sich auf kein irdisches Gut ein Recht, auf kein Gemüth äufserliche Gewalt an. Ihre Waffen sind Gründe und Ueberführung, ihre Macht die göttliche Kraft der Wahrheit; die Strafen, die sie androht, sind, so wie die Belohnungen, Wirkungen der Liebe, heilsam und wohlthätig für die Person selbst, die sie leidet. An diesen Merkmalen erkenne ich dich, Tochter der Gottheit! Religion! die du in Wahrheit allein die seligmachende bist, auf der Erde, so wie im Himmel.

Bann und Verweisungsrecht, das sich der Staat zuweilen erlauben darf, sind dem Geiste der Religion schnurstracks zuwider. Verbannen,

ausschliefsen, den Bruder abweisen, der an meiner Erbauung theil nehmen, und sein Herz in wohlthätiger Mittheilung mit dem meinigen zugleich zu Gott erheben will! — Wenn sich die Religion keine willkürlichen Strafen erlaubt, am wenigsten diese Seelenqual, die ach! nur dem empfindlich, ist, der wirklich Religion hat. Geht die Unglücklichen alle durch, die von jeher durch Bann und Verdammniss haben gebessert werden sollen: Leser! welcher äufserlichen Kirche, Synagoge oder Moschee du auch anhängst! untersuche, ob du nicht in dem Haufen der Verbannten mehr wahre Religion antreffen wirst, als in dem ungleich gröfsern Haufen ihrer Verbanner? — Nun hat die Verbannung entweder bürgerliche Folgen, oder sie hat keine. Zieht sie bürgerliches Elend nach sich, so fällt sie nur dem Edelmüthigen zur Last, der dieses Opfer der göttlichen Wahrheit schuldig zu sein glaubt. Wer keine Religion hat, ist ein Wahnwitziger, wenn er sich einer vermeinten Wahrheit zu gefallen der mindesten Gefahr aussetzt. Soll sie aber, wie man sich bereden will, blofs geistige Folgen haben, so drücken sie abermals nur denjenigen, der für diese Art von Empfindniss noch Gefühl hat. Der Irreligiöse lacht ihrer und bleibt verstockt.

Und wo ist die Möglichkeit, sie von allen bürgerlichen Folgen zu trennen? Kirchenzucht einführen, habe ich an einem andern Orte[1], wie mich dünkt, mit Recht gesagt, Kirchenzucht einführen, und die bürgerliche Glückseligkeit ungekränkt erhalten, gleicht dem Bescheide des allerhöchsten Richters an den Ankläger: Er[2] sei in deiner Hand, doch schone seines Lebens! Zerbrich das Fass, wie die Ausleger hinzu setzen, doch lass den Wein nicht auslaufen! Welche kirchliche Ausschliefsung, welcher Bann ist ohne alle bürgerlichen Folgen, ohne allen Einfluss auf die bürgerliche Achtung wenigstens, auf den guten Leumund des Ausgestofsenen und auf das Zutrauen bei seinen Mitbürgern, ohne welches doch niemand seines Berufs warten und seinen Mitmenschen nützlich, das ist, bürgerlich glückselig sein kann?

Man beruft sich immer noch auf das Naturgesetz. Jede Gesellschaft, spricht man, hat das Recht auszuschliefsen, warum nicht auch die religiöse?

[1] In Mendelssohn's Einleitung zu der Uebersetzung der Schrift des Rabbi Menasse ben Israel: *Rettung der Juden*

[2] Das ist Hiob

Allein ich erwiedere: Gerade hier macht die religiöse Gesellschaft eine Ausnahme; vermöge eines höhern Gesetzes kann keine Gesellschaft ein Recht ausüben, das der ersten Absicht der Gesellschaft selbst schnurstracks entgegen gesetzt ist. Einen Dissidenten ausschliefsen, sagt ein würdiger Geistlicher aus dieser Stadt, einen Dissidenten aus der Kirche verweisen, heifst einem Kranken die Apotheke verbieten. In der That, die wesentliche Absicht religiöser Gesellschaften ist gemeinschaftliche Erbauung. Man will durch die Zauberkraft der Sympathie die Wahrheit aus dem Geiste in das Herz übertragen, die zuweilen todte Vernunfterkenntniss durch Theilnahme zu hohen Empfindungen beleben. Wenn das Herz allzusehr an sinnlichen Lüsten klebt, um der Vernunft Gehör zu geben, wenn es auf dem Punkte ist, die Vernunft selbst mit in's Garn zu locken, so werde es hier vom Schauer der Gottseligkeit ergriffen, vom Feuer der Andacht entflammt, und lerne Freuden höherer Art kennen, die auch hienieden schon den sinnlichen Freuden die Wage halten. Und ihr wollt den Kranken vor der Thüre abweisen, der dieser Arznei am meisten bedarf, desto mehr bedarf, je weniger er dieses Bedürfniss empfindet, und in seinem Irrsinne sich gesund zu sein einbildet? Muss nicht vielmehr eure erste Bemühung sein, ihm diese Empfindung wieder zu geben, und den gleichsam vom kalten Brande bedrohten Theil seiner Seele in's Leben zurück zu rufen? Statt dessen verweigert ihr ihm alle Hilfe, und lasst den Ohnmächtigen den moralischen Tod dahin sterben, dem ihr ihn vielleicht würdet entrissen haben.

Weit edler und dem Zwecke seiner Schule gemäfser handelte jener Weltweise zu Athen. Ein Epikuräer kam von seinem Gelage, die Sinne von nächtlicher Wollust benebelt, und das Haupt von Rosen umwunden. Er trat in den Hörsaal der Stoiker, um sich in der Frühstunde noch das letzte Vergnügen entnervter Wollüstlinge zu verschaffen, das Vergnügen zu spotten. Der Weltweise lässt ihn ungehindert, verdoppelt das Feuer seiner Beredtsamkeit wider die Verführung der Wollust, und schildert die Seligkeit der Tugend mit unwiderstehlicher Gewalt. Der Schüler Epikur's hört, wird aufmerksam, schlägt die Augen nieder, reifst die Kränze von seinem Haupte, und wird selbst ein Anhänger der Stoa.

Zweiter Abschnitt.

Das Wesentliche dieser Behauptung, das einem sonst allgemein herrschenden Grundsatze so schnurstracks entgegensteht, habe ich bereits bei einer andern Gelegenheit auszuführen gesucht. Herrn Dohm's vortreffliche Schrift: *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, veranlasste die Untersuchung: in wie weit einer aufgenommenen Colonie eigene Gesetzverwesung in kirchlichen und bürgerlichen Sachen überhaupt, und insbesondere ein Bann- und Ausschliefsungsrecht nachzulassen sei? — Gesetzliche Macht der Kirche — Bannrecht — wenn die Colonie diese haben soll, so muss sie von dem Staate oder von der Mutterkirche damit gleichsam belehnt werden. Jemand, der dieses Recht vermöge des gesellschaftlichen Vertrags besitzt, muss ihr einen Theil davon, in so weit es sie selbst angeht, abgetreten und überlassen haben. Wie aber? Wenn niemand ein solches Recht besitzen kann? Wenn weder dem Staate, noch der Mutterkirche selbst irgend ein Zwangsrecht in Religionssachen zukäme? Wenn nach den Grundsätzen der gesunden Vernunft, deren Göttlichkeit wir alle anerkennen müssen, weder Staat noch Kirche befugt wäre, sich in Glaubenssachen ein anderes Recht anzumafsen, als das Recht zu belehren, eine andere Macht, als die Macht der Ueberführung, eine andere Zucht, als die Zucht durch Vernunft und Grundsätze? Kann dieses erweislich und dem gesunden Menschenverstande einleuchtend gemacht werden, so ist kein ausdrücklicher Vertrag, noch viel weniger Herkommen und Verjährung mächtig genug, ein Recht geltend zu machen, das ihm entgegen gesetzt ist, so ist aller kirchliche Zwang widerrechtlich, alle äufsere Macht in Religionssachen gewaltsame Anmafsung; und wenn dieses ist, so darf, so kann die Mutterkirche kein Recht verleihen, das ihr selbst nicht zukommt, keine Macht vergeben, die sie sich mit Unrecht angemafst hat. Es kann sein, dass der Missbrauch durch irgend ein allgemeines Vorurtheil so um sich gegriffen, so sehr in den Gemüthern der Menschen Wurzel gefasst hat, dass es nicht thunlich oder nicht rathsam wäre, ihn mit einem male, ohne weise Vorbereitung abzuschaffen; aber in diesem Falle ist es doch wenigstens unsere Schuldigkeit, ihm von ferne her entgegen zu arbeiten und vorerst seiner fernern Ausbreitung

einen Damm entgegen zu setzen. Können wir ein Uebel nicht völlig ausrotten, so müssen wir ihm wenigstens die Wurzel abstechen.

Dieses war das Resultat meiner Betrachtungen, und ich wagte es, meine Gedanken dem Publicum* zur Beurtheilung vorzulegen, wiewohl ich meine Gründe damals nicht so ausführlich angeben konnte, als hier in dem vorigen Abschnitte geschehen.

Ich habe das Glück in einem Staate zu leben, in welchem diese meine Begriffe weder neu, noch sonderlich auffallend sind. Der weise Regent, von dem er beherrscht wird, hat es, seit Anfang seiner Regierung, beständig sein Augenmerk sein lassen, die Menschheit in Glaubenssachen in ihr volles Recht einzusetzen. Er ist der erste unter den Regenten unsers Jahrhunderts, der die weise Maxime, in ihrem ganzen Umfange, niemals aus den Augen gelassen: Die Menschen sind für einander geschaffen; belehre deinen Nächsten oder ertrage ihn!** Mit weiser Mäfsigung hat er zwar die Vorrechte der äufsern

* In der Vorrede zu Menasse ben Israel's *Rettung der Juden*

** Worte meines verewigten Freundes, Herrn Iselin[1], in einem seiner letzten Aufsatze in den *Ephemeriden der Menschheit*. Das Andenken dieses wahren Weisen sollte jedem seiner Zeitgenossen, der Tugend und Wahrheit werthschätzt, unvergesslich sein. Desto unbegreiflicher ist es mir selbst, wie ich ihn habe übergehen können, als ich die wohlthätigen Männer nannte, die in Deutschland zuerst die Grundsätze der uneingeschränkten Toleranz auszubreiten suchten, ihn, der sie in unserer Sprache sicherlich früher und lauter, als irgend einer, in ihrem weitesten

[1] Isaak Iselin, Sohn des Professors der Theologie, Jakob Christoph Iselin, mit dem Mendelssohn längere Jahre in freundschaftlicher Correspondenz stand, und der zu Basel am 15. Juni 1782 als Mitglied des Grofsen Raths starb, hat sich insbesondere durch historische und politische Schriften bekannt gemacht. Seine *Geschichte der Menschheit* (2 Bde. 5. Aufl. Basel 1786), die als sein Hauptwerk gilt, ist in freisinnigem und philosophischem Geiste gehalten. Durch die von ihm herausgegebenen *Ephemeriden der Menschheit* (7 Bde. Basel und Leipzig 1776—82) hat er einen weitreichenden kritischen Einfluss ausgeübt. Mehrere seiner rechts- und geschichtsphilosophischen Arbeiten (u. a. seinen *Versuch über die Gesetzgebung*. Zürich 1760, sowie seine *Philosophischen und politischen Versuche*. Ebendaselbst 1760), hat Mendelssohn in den *Briefen, die neueste Literatur betreffend* (67. u. 138. Brief), einer eingehenden Kritik unterzogen. Iselin war einer der ersten, der nach einer philosophischen Auffassung die Geschichte der Menschheit behandelte. Indessen hat der überwiegend moralisirende Ton seiner Darstellung, sowie seine Neigung, überall in der Geschichte teleologische Gesichtspunkte geltend zu machen, seine Wissenschaftlichkeit neuerdings einigermafsen in Misscredit gebracht.

Religion geschont, in deren Besitz er sie gefunden. Noch gehören vielleicht Jahrhunderte von Cultur und Vorbereitung dazu, bevor die Men-

Umfange lehrte. Mit Vergnügen schreibe ich hier die Stelle aus der Anzeige meiner Vorrede zu R. Menasse in den Ephemeriden† ab, wo dieses erinnert wird, um einem Manne nach seinem Tode Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, der in seinem Leben so allgemein gerecht gewesen. „Der Verfasser der *Ephemeriden der Menschheit* stimmt auch mit Herrn Mendelssohn gänzlich in demjenigen überein, was er von den gesetzgebenden Rechten der Obrigkeit über die Meinung der Bürger und von den Vorkommnissen sagt, welche einzelne Menschen unter einander über solche Meinungen eingehen können. Und diese Denkungsart hat er nicht erst seit Herrn Dohm und Herrn Lessing angenommen, sondern er hat sich schon vor mehr als dreifsig Jahren dazu bekannt. Auf die gleiche Weise hat er auch schon lange anerkannt, dass dasjenige, was man Religionsduldung nennt, nicht eine Gnade, sondern eine Pflicht der Regierung sei. Deutlicher konnte man sich nicht ausdrücken, als folgendermafsen††: Wenn also eine oder mehrere Religionen in seinem Staate eingeführt sind, so erlaubt ein weiser und gerechter Landesherr sich nicht, die Rechte derselben zu dem besten der seinigen anzugreifen. Jede Kirche, jede Vereinigung, welche den Gottesdienst zur Absicht hat, ist eine Gesellschaft, der der Landesherr Schutz und Gerechtigkeit schuldig ist. Ihnen diese versagen, um auch die beste Religion zu begünstigen, wäre wider den Geist der wahren Gottseligkeit."

„In Rücksicht auf die bürgerlichen Rechte sind alle Religionsgenossen einander gleich, diejenigen allein ausgenommen, deren Meinungen den Grundsätzen der menschlichen und der bürgerlichen Pflichten zuwider laufen. Eine solche Religion kann in dem Staate auf keine Rechte Anspruch machen. Diejenigen, welche das Unglück haben, ihr zugethan zu sein, können nur Duldung erwarten, so lange sie nicht durch ungerechte und schädliche Handlungen die gesellschaftliche Ordnung stören. Wenn sie dieses thun, müssen sie gestraft werden, nicht für ihre Meinungen, sondern für ihre Thaten." Was aber im vorhergehenden von einer falschen Meinung, in Absicht auf die Zwischenhande in der Handlung, gesagt wird, die ich dem Verfasser der Ephemeriden mit Unrecht zuschreiben soll, verhält sich in Wahrheit ganz anders. Nicht Herr Iselin, sondern ein anderer, sonst einsichtsvoller Schriftsteller hat in den Ephemeriden einen Aufsatz einrücken lassen, in welchem er die Schädlichkeit der Zwischenhände behauptet, und ward von dem Herausgeber vielmehr widerlegt. — Die Erinnerungen, welche in derselben Anzeige wider meine Glaubensgenossen gemacht werden, übergehe ich mit Stillschweigen. Es ist hier der Ort nicht, sie zu vertheidigen, und ich überlasse dieses Geschäft Herrn Dohm, der es mit weniger Parteilichkeit verrichten kann. Man vergiebt übrigens einem Basler sehr leicht ein Vorurtheil wider ein Volk, das er nur aus dem herumstreifenden Theile desselben oder aus den *Observations d'un Alsacien* zu kennen Gelegenheit haben kann.

† Zehntes Stück. Oct. 1782. S. 429.

†† *Träume eines Menschenfreundes*. Band 2. S. 12 u. 13.

schen begreifen werden, dass Vorrechte um der Religion willen weder rechtlich noch im Grunde nützlich sein, und dass es also eine wahre Wohlthat sein würde, allen bürgerlichen Unterschied um der Religion willen schlechterdings aufzuheben. Indessen hat sich die Nation unter der Regierung dieses Weisen so sehr an Duldung und Verträglichkeit in Glaubenssachen gewöhnt, dass Zwang, Bann und Ausschliefsungsrecht wenigstens aufgehört haben, populäre Begriffe zu sein.

Was aber einem jeden Rechtschaffenen wahre Freude in's Herz bringen muss, ist der Ernst und Eifer, mit welchem einige würdige Glieder der hiesigen Geistlichkeit selbst diese Grundsätze der Vernunft, oder vielmehr der wahren Gottesfurcht, unter dem Volke auszubreiten suchen. Ja, einige derselben haben kein Bedenken getragen, meinen Gründen wider das allgemein angebetete Idol des Kirchenrechts überhaupt beizutreten und dem Resultate derselben öffentlich Beifall zu geben. Welche hohe Begriffe müssen diese Männer von ihrer Bestimmung haben, da sie so willig sind, alle Nebenabsicht davon zu entfernen, welch edles Zutrauen zu der Kraft der Wahrheit, da sie sich getrauen, sie ohne alle Stützen auf ihrem eigenen Postamente sicher zu stellen! Wenn wir übrigens in den Grundsätzen auch noch so verschieden wären, so könnte ich nicht umhin, ihnen wegen diesen erhabenen Gesinnungen meine ganze Bewunderung und Ehrerbietung zu bezeugen.

Manche andere Leser und Bücherrichter haben sich gar sonderbar dabei benommen. Meine Gründe haben sie zwar nicht bestritten, sondern vielmehr gelten lassen. Niemand hat es versucht, zwischen Lehrmeinungen und Recht den mindesten Zusammenhang zu zeigen. Niemand hat einen Fehler in der Schlussfolge aufgedeckt, dass mein beistimmen oder nichtbeistimmen in gewissen ewigen Wahrheiten mir kein Recht über Dinge, keine Befügniss ertheilen, über Güter und Gemüther nach eigenem Belieben zu schalten. Und gleichwohl haben sie bei dem unmittelbaren Resultate derselben, wie bei einer unerwarteten Erscheinung gestutzt. Wie? So giebt es überall kein Kirchenrecht? So beruht alles, was so viele Schriftsteller, was wir selbst vielleicht über das Kirchenrecht geschrieben, gelesen, gehört und disputirt haben, auf grundlosem Boden? — Dieses schien ihnen zu weit zu gehen, und gleichwohl muss in der Schlussfolge ein verborgener Fehler liegen, wenn das Resultat nicht nothwendig wahr sein soll.

In den *Göttingischen Anzeigen* führt der Recensent meine Behauptung an, dass es kein Recht auf Personen und Dinge gebe, welches mit Lehrmeinungen zusammenhänge, und dass alle Verträge und Abkommen der Menschen kein solches Recht möglich machen können, und setzt hinzu: „Dieses alles ist neu und hart. Die ersten Grundsätze werden weggeleugnet und aller Streit hat ein Ende."

Ja, wohl geht es um die ersten Grundsätze, die nicht anerkannt werden wollen. — Soll aber desswegen aller Streit ein Ende haben? Sollen denn Grundsätze niemals in Zweifel gezogen werden? So können Männer aus der pythagoräischen Schule in Ewigkeit streiten, woher ihr Lehrer zur güldenen Hüfte gekommen, wenn es niemand wagen darf zu untersuchen, ob auch Pythagoras überall eine güldene Hüfte habe?

Jedes Spiel hat seine Gesetze, jeder Wettkampf seine Regeln, nach welchen der Kampfrichter urtheilt. Willst du den Einsatz oder den Kampfpreis davon tragen, so unterwirf dich den Grundsätzen. Wer aber über die Theorie der Spiele nachdenken will, kann allerdings die Grundbegriffe selbst in Augenschein nehmen. So auch vor Gericht. Jener Criminalrichter, der einen Mörder zu richten hatte, brachte ihn zum Geständnisse seines Verbrechens. Allein der Ruchlose behauptete, er wisse keinen Grund, warum es nicht eben so gut erlaubt sei, einen Menschen zu ermorden, als ein Thier um seines Vortheils willen umzubringen. Diesem Unmenschen konnte der Richter mit Recht antworten: „Du leugnest die Grundsätze, Bursche! Mit dir hat aller Streit ein Ende. Du wirst wenigstens einsehen, dass es auch uns erlaubt sei, um unsers Vortheils willen die Erde von einem solchen Ungeheuer zu befreien." So aber durfte ihm der Priester schon nicht antworten, der ihn zum Tode vorbereiten sollte. Dieser war verbunden, sich mit ihm über die Grundsätze selbst einzulassen, und ihm, wenn sein Zweifel ihm ein Ernst war, solchen zu benehmen. Nicht anders verhält es sich in Künsten und Wissenschaften. Jede derselben setzt gewisse Grundbegriffe voraus, von denen sie weiter keine Rechenschaft giebt. Desswegen aber ist in dem ganzen Inbegriffe der menschlichen Erkenntniss kein Punkt über allen Anspruch hinwegzusetzen, kein Titel, der nicht zur Untersuchung gezogen werden darf. Liegt mein Zweifel aufser den Schranken dieses Gerichtshofs, so muss ich vor einen andern verwiesen werden. Irgendwo muss ich gehört und zurecht gewiesen werden.

Der Fall, den der Recensent zum Beispiele anführt, um mich zu widerlegen, trifft vollends zum Ziele. Er spricht: „Wir wollen sie (die geleugneten Grundsätze) indessen auf einen bestimmten Fall anwenden. Die Judenschaft in Berlin bestellt eine Person, die nach den Gesetzen ihrer Religion die Kinder männlichen Geschlechts beschneiden soll; diese Person erhält durch ein Factum gewisse Rechte auf so viel Einkünfte, auf diesen bestimmten Rang in der Gemeinde u. s. w. Nach einiger Zeit kommen ihr Bedenklichkeiten über die Lehrmeinung oder das Gesetz von der Beschneidung bei, sie weigert sich, den Vertrag zu erfüllen. Bleiben ihr denn nun auch die Rechte, die sie durch den Vertrag erhielt? So überall." —

Und wie überall? Ich will die Möglichkeit des Falles zugeben, der sich hoffentlich nie zutragen wird.* Was soll diese mir so nahe gelegte Instanz beweisen? Doch wohl nicht, dass nach der Vernunft Rechte auf Personen und Güter mit Lehrmeinungen zusammen hängen und auf derselben beruhen? oder dass positive Gesetze und Verträge ein solches Recht möglich machen können? Auf die beiden Punkte kommt es nach dem eigentlichen Anführen des Recensenten hauptsächlich an, und beide finden in dem erdichteten Falle nicht statt: denn der Beschneider würde ja die Einkünfte und den Rang nicht für den Beifall zu geniefsen haben, den er der Lehrmeinung giebt, sondern für die Operation, die er an der Stelle der Hausväter verrichtet. Verhindert ihn nun sein Gewissen, diese Mühewaltung ferner zu übernehmen, so wird er allerdings auf die Belohnung Verzicht thun müssen, die er dafür sich ausbedungen. Was hat dieses aber mit den Vorrechten gemein, die man einer Person einräumt, weil sie dieser oder jener Lehre beistimmt, diese oder jene ewige Wahrheit annimmt oder verwirft? — Alles, womit die erdichtete Instanz einige Aehnlichkeit haben könnte, wäre etwa der Fall, da der Staat Lehrer be-

* Man geniefst unter den Juden für das Amt der Beschneidung weder Einkünfte noch einen bestimmten Rang in der Gemeinde. Wer die Geschicklichkeit besitzt, verrichtet vielmehr dieses verdienstliche Werk mit Vergnügen. Ja, der Vater, dem eigentlich die Pflicht, seinen Sohn zu beschneiden, obliegt, hat mehrentheils unter verschiedenen Mitbewerbern, die darum anhalten, zu wählen. Alle Belohnung, die der Beschneider für seine Verrichtung zu erwarten hat, besteht etwa darin, dass er beim Beschneidungsmahle obenan sitzt, und nach der Mahlzeit den Segen spricht. — So sollten nach meiner neu und hart scheinenden Theorie alle religiösen Aemter besetzt werden!

stellt und besoldet, die gewisse Lehren so und nicht anders ausbreiten sollen, diese aber nachher sich im Gewissen verbunden erachteten, von den ihnen vorgeschriebenen Lehren abzuweichen. Diesen Fall, der so oft zu lauten und hitzigen Streitigkeiten Gelegenheit gegeben, habe ich im vorigen Abschnitte umständlich berührt und nach meinen Grundsätzen zu erörtern gesucht. Auf das angeführte Gleichniss aber scheint er mir eben so wenig zu passen. Man erinnere sich des Unterschieds, den ich gemacht, zwischen Handlungen, die als Handlungen verlangt werden, und solchen, die blofs als Zeichen der Gesinnungen gelten. Eine Vorhaut ist abgeschnitten, der Beschneider mag von dem Gebrauche selbst denken und glauben, was er will, so wie ein Schuldherr, dem die Gerichte zu seiner Befriedigung verholfen, bezahlt ist, der Schuldner mag von der Pflicht zu bezahlen denken, wie er will. Wie kann aber hiervon die Anwendung auf den Lehrer der Religionswahrheiten gemacht werden, dessen Lehren sicherlich wenig Frommen bringen, wenn nicht Geist und Herz damit übereinstimmen, wenn sie nicht aus innerer Ueberzeugung fliefsen? — Ich habe bereits an dem angeführten Orte zu erkennen gegeben, dass ich mich nicht getraue, einem auf diese Weise in die Enge getriebenen Lehrer vorzuschreiben, wie er sich als rechtschaffener Mann zu verhalten habe, oder Vorwürfe zu machen, wenn er sich anders verhält, und dass nach meinem Bedünken alles auf Zeit, Umstände und Verfassung ankomme, in welchen er sich befindet. Wer darf hier über die Gewissenhaftigkeit seines Nächsten den Stab brechen? wer ihr zu einer so kritischen Entscheidung eine Wage aufdringen, die sie vielleicht nicht für die richtige erkennt?

Indessen liegt diese Untersuchung nicht so ganz auf meinem Wege, und hat wenig mit den beiden Fragen gemein, auf welche alles ankommt, und die ich hier abermals wiederhole.

1. „Giebt es, nach dem Gesetze der Vernunft, Rechte auf Personen und Dinge, die mit Lehrmeinungen zusammenhängen, und durch das Einstimmen in dieselben erworben werden?“

2. „Können Verträge und Abkommen vollkommene Rechte erzeugen, Zwangspflichten hervor bringen, wo nicht, ohne allen Vertrag, schon unvollkommene Rechte und Gewissenspflichten da gewesen sind?“

Einer von diesen Sätzen muss aus dem Naturrechte erwiesen werden, wenn ich eines Irrthums überführt werden soll. Dass man meine

Behauptung neu und hart findet, thut nichts zur Sache, wenn ihr die Wahrheit nur nicht widerspricht. Noch ist mir kein Schriftsteller bekannt, der diese Fragen berührt, und in Anwendung auf Kirchenmacht und Bannrecht untersucht hätte. Sie gehen alle von dem Punkte aus, dass es ein *Jus circa sacra* gebe, nur modelt es ein jeder nach seiner Weise, und belehnt damit bald eine unsichtbare, bald diese oder jene sichtbare Person. Selbst Hobbes, der hierin sich am weitesten von den eingeführten Begriffen zu entfernen wagt, hat sich von dieser Idee nicht völlig loswinden können. Er giebt ein solches Recht zu, und sucht nur die Person auf, der man es mit dem geringsten Schaden zutrauen darf. Alle glauben, das Meteor sei sichtbar, und bemühen sich nur, nach verschiedenen Systemen die Höhe desselben zu bestimmen. Es wäre nichts unerhörtes, wenn ein Unbefangener, der gerade auf den Ort hinschaute, wo es erscheinen soll, mit weit geringerer Fähigkeit sich von der Wahrheit überführte: es sei überall kein solches Meteor zu sehen.

Ich komme zu einem weit wichtigern Einwurfe, der mir gemacht worden, und der hauptsächlich diese Schrift veranlasst hat. Abermals ohne meine Gründe zu widerlegen, hat man ihnen die geheiligte Autorität der mosaischen Religion, zu welcher ich mich bekenne, entgegen gesetzt. Was sind die Gesetze Mose anderes, als ein System von religiöser Regierung, von Macht und Recht der Religion? „Die Vernunft mag es gut heifsen," drückt sich ein ungenannter Schriftsteller* hierüber aus, „dass alles Kirchenrecht und die Macht eines geistlichen Gerichts, wodurch Meinungen erzwungen oder eingeschränkt werden, eine begrifflose Sache ist, dass kein Fall zu erdenken, wodurch so ein Gesetz gegründet sei, dass die Kunst nichts schaffen könne, wozu die Natur nicht den Keim hervorgebracht habe — aber so vernunftmäfsig dieses alles sein mag, was Sie darüber sagen", redet er mich an, „so geradezu widerspricht es dem Glauben Ihrer Väter im engern Verstande, und den Grundsätzen der Kirche, welche nicht blofs von den Commentaristen angenommen, sondern selbst in den Büchern Mose ausdrücklich festgesetzt sind. Nach der gesunden Vernunft findet gar kein Gottesdienst ohne Ueberzeugung statt, und jede erzwungene gottesdienstliche Handlung hört das auf zu sein. Befolgung göttlicher Gebote aus Furcht vor der darauf gesetzten Strafe

* *Das Forschen nach Licht und Recht, in einem Schreiben an Herrn Moses Mendelssohn* Berlin 1782

ist Sklavendienst, der nach reinen Begriffen nimmermehr Gott gefällig sein kann. Indessen ist es wahr, dass Moses Zwang und positive Strafen an Nichtbeobachtung gottesdienstlicher Pflichten bindet. Sein statutarisches Kirchenrecht befiehlt den Sabbathsübertreter, den Lästerer des göttlichen Namens und andere Abweichende von seinem Gesetze mit Steinigung und Tode zu bestrafen." — — „Das ganze Kirchensystem Mose", spricht er an einer andern Stelle, „war nicht nur Unterricht und Anweisung zu Pflichten, sondern es war zugleich mit dem strengsten Kirchenrechte verbunden. Der Arm der Kirche war mit dem Schwerte des Fluchs bewaffnet. — Verflucht, heißt es, wer nicht hält alle Worte dieses Gesetzes, dass er darnach thue u. s. w. — Und dieser Fluch war in den Händen der ersten Diener der Kirche. — Das bewaffnete Kirchenrecht ist immer einer der vorzüglichsten Grundsteine der jüdischen Religion selbst, und ein Hauptartikel in dem Glaubenssysteme Ihrer Väter. In wie fern können Sie, mein theurer Herr Mendelssohn, bei dem Glauben Ihrer Väter beharren, und durch Wegräumung seiner Grundsteine das ganze Gebäude erschüttern, wenn Sie das durch Moses gegebene, auf göttliche Offenbarung sich berufende Kirchenrecht bestreiten?"

Dieser Einwurf dringt an das Herz. Ich muss gestehen, dass die Begriffe, die hier vom Judenthume gegeben werden, bis auf einige Unbehutsamkeit im Ausdrucke, selbst von vielen meiner Religionsbrüder dafür angenommen werden. Wäre nun dem in Wahrheit also, und ich davon überführt, so würde ich allerdings meine Sätze mit Beschämung zurücknehmen, und die Vernunft unter dem Joche des Glaubens — doch nein! was sollte ich heucheln? Autorität kann demüthigen, aber nicht belehren, sie kann die Vernunft niederschlagen, aber nicht fesseln. Stünde das Wort Gottes mit meiner Vernunft in einem so offenbaren Widerspruche, so würde ich der letztern höchstens Stillschweigen gebieten können; aber meine nicht widerlegten Gründe würden im geheimsten Winkel meines Herzens nichts desto weniger wiederkehren, sich in beunruhigende Zweifel verwandeln, und die Zweifel sich in kindliche Gebete, in inbrünstiges Flehen um Erleuchtung auflösen. Ich würde mit dem Psalmisten anrufen:

> Herr, sende mir dein Licht, deine Wahrheit,
> Dass sie mich leiten, und bringen
> Zu deinem heiligen Berge, zu deinem Ruhesitze!

Hart und kränkend aber ist es in allen Fällen, wenn man mit dem ungenannten Forscher nach Licht und Wahrheit, und dem sich nennenden Herrn MÖRSCHEL, der die Schrift des Forschers mit einer Nachschrift begleitet hat, mir die gehässige Absicht zuschreibt, die Religion, zu welcher ich mich bekenne, umzustofsen, und ihr, wo nicht ausdrücklich, doch gleichsam unter der Hand zu entsagen. Dergleichen Consequenzerei sollte aus dem Umgange der Gelehrten auf ewig verbannt sein. Nicht jeder, der sich zu einer Meinung versteht, versteht sich zugleich zu allen Folgen derselben, und wenn sie auch noch so richtig aus derselben hergeleitet werden. Aufbürdungen von dieser Art sind gehässig, und führen nur zu Verbitterung und Streitsucht, wobei die Wahrheit selten gewinnt.

Ja, der Forscher geht so weit, mich folgender Gestalt anzureden: „Sollte der jetzt von Ihnen gethane merkwürdige Schritt wohl wirklich ein Schritt von Erfüllung der ehemals an sie ergangenen LAVATER'schen Wünsche sein? Unstreitig haben Sie nach jener Veranlassung der Sache des Christenthums näher nachgedacht, und den Werth der in mannichfältigen Gestalten und Modificationen vor ihren Augen liegenden christlichen Religionssysteme mit der Unparteilichkeit eines unbestechbaren Wahrheitsforschers genauer erwogen. Vielleicht sind Sie jetzt dem Glauben der Christen näher getreten, indem Sie der Knechtschaft eiserner Kirchenbande sich entrissen und das Freiheitssystem des vernünftigern Gottesdienstes nunmehr selbst lehren, welches das eigentliche Gepräge der christlichen Gottesverehrung ausmacht, nach welchem wir dem Zwange und lästigen Ceremonien entronnen sind, und den wahren Gottesdienst weder an Samaria noch an Jerusalem binden, sondern das Wesen der Religion darein setzen, dass nach den Worten unsers Lehrers die wahrhaftigen Anbeter Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten."

Feierlich und pathetisch genug ist diese Ansinnung vorgebracht. — Allein, Lieber! soll ich diesen Schritt thun, ohne vorher zu überlegen, ob er mich auch wirklich aus der Verwirrung ziehen wird, in welcher ich mich Ihrer Meinung nach befinde? Wenn es wahr ist, dass die Ecksteine meines Hauses austreten, und das Gebäude einzustürzen droht, ist es wohlgethan, wenn ich meine Habseligkeit aus dem untersten Stockwerke in das oberste rette? Bin ich da sicherer? Nun ist das Christenthum, wie Sie wissen, auf dem Judenthume gebaut, und muss nothwendig, wenn

dieses fällt, mit ihm über einen Haufen stürzen. Sie sagen, meine Schlussfolge untergrabe den Grund des Judenthums, und bieten mir die Sicherheit Ihres obersten Stockwerks an: muss ich nicht glauben, dass Sie meiner spotten? Sicherlich! Der Christ, dem es um Licht und Wahrheit im Ernste zu thun ist, wird beim Anscheine eines Widerspruchs zwischen Wahrheit und Wahrheit, zwischen Schrift und Vernunft, nicht den Juden zum Kampfe auffordern, sondern mit ihm gemeinschaftlich den Ungrund des Widerspruchs zu entdecken suchen. Es geht ihrer beiden Sache an. Was sie unter sich auszumachen haben, mag auf eine andere Zeit ausgesetzt bleiben. Für jetzt müssen sie mit vereinigten Kräften die Gefahr abwenden, und entweder den Fehlschluss der Vernunft entdecken, oder zeigen, dass es blofs ein Scheinwiderspruch sei, der sie erschreckt hat.

So könnte ich nun der Schlinge ausweichen, ohne mich mit dem Forscher in weitere Untersuchung einzulassen. Allein was würde mir der Winkelzug helfen? Sein Gefährte, Herr Mörschel, hat, ohne mich persönlich zu kennen, mir allzu tief in's Spiel gesehen. Er hat, wie er versichert, „in der gerügten Vorrede blofs Merkmale entdeckt, um welcher willen er mich eben so weit entfernt von der Religion, in welcher ich geboren worden, als von der, die er von seinen Vätern empfing, halten zu können glaubt." Zum Beweise seiner Vermuthung führt er aus derselben, aufser der Hinweisung auf S. 475, Z. 24 dieses Bandes, wo ich Heiden, Juden, Mohamedaner und Anhänger der natürlichen Religion in einer Zeile zusammen nenne und für alle Toleranz fordere, S. 476, Z. 6 in welcher ich abermals von Duldung der Naturalisten rede, und endlich S. 495, Z. 15 (wo ich von ewigen Wahrheiten rede, die die Religion lehren soll), folgende Stelle wörtlich an: „Das Andachtshaus der Vernunft bedarf keiner verschlossenen Thüren. Sie hat von innen nichts zu verwahren, und von aufsen niemanden den Eingang zu verhindern. Wer einen ruhigen Zuschauer abgeben oder gar Antheil nehmen will, ist dem Gottseligen in der Stunde seiner Erbauung höchst willkommen." Man sieht, dass nach Herrn Mörschel's Meinung kein Anhänger der Offenbarung so laut um Duldung der Naturalisten anhalten, so laut von ewigen Wahrheiten sprechen würde, die die Religion lehren soll, und dass ein wahrer Christ oder Jude Bedenken tragen müsse, sein Bethaus ein Andachtshaus der Vernunft zu nennen. Was ihn auf diese Gedanken

gebracht haben könne, begreife ich nun zwar nicht, indessen enthalten sie doch den ganzen Grund zu seiner Vermuthung und veranlassen ihn, wie er sich ausdrückt, nicht mich aufzufordern, mich zu „der Religion zu bekennen, die er bekennt, oder sie zu widerlegen, wofern ich ihr nicht beizutreten im Stande bin, sondern mich im Namen aller, denen Wahrheit am Herzen liegt, zu bitten, mich in Ansehung dessen, was immer dem Menschen das Wichtigste sein muss, deutlich und bestimmt zu erklären." Er hat zwar, wie er versichert, die Absicht nicht, mich zu bekehren, möchte auch nicht gern Veranlassung zu Einwürfen gegen die Religion sein, von der er Zufriedenheit in diesem Leben und unbegrenztes Glück nach demselben erwartet, aber er möchte doch gern — Was weifs ich, was der liebe Mann alles nicht möchte und indessen doch möchte. — Vorerst also zur Beruhigung dieses gutherzigen Briefschreibers: Ich habe die christliche Religion niemals öffentlich bestritten, und werde mich auch mit wahren Anhängern derselben niemals in Streit einlassen. Und damit man mir nicht abermals schuld gebe, ich wollte durch dergleichen Erklärung gleichsam zu verstehen geben, ich hätte gar wohl siegreiche Waffen in Händen, diesen Glauben, wenn ich wollte, zu bestreiten; die Juden besäfsen etwa geheime Nachrichten, unbekannt gewordene Actenstücke, wodurch die Thatsachen in einem andern Lichte erscheinen, als sie von Christen vorgetragen werden, und dergleichen Vorspiegelungen, die man uns hat zutrauen oder andichten wollen; um allen Verdacht von dieser Art ein für allemal zu entfernen, so bezeuge ich hiermit vor den Augen des Publicums, dass ich wenigstens nichts neues wider den Glauben der Christen vorzubringen habe, dass wir, so viel ich weifs, keine andern Nachrichten von der Geschichtssache wissen, keine andern Actenstücke aufzuweisen haben, als die allgemein bekannt sind, dass ich also von meiner Seite nichts vorzubringen habe, das nicht schon unzählige mal von Juden und Naturalisten gesagt und wiederholt, und von der Gegenpartei beantwortet und wiederholt worden sei. Mich dünkt, es sei in so vielen Jahrhunderten, und insbesondere in unserm schreibseligen Jahrhundert, genug in der Sache replicirt und duplicirt worden. Es ist einmal Zeit, da die Parteien nichts neues mehr anzubringen haben, die Acten zu schliefsen. Wer Augen hat, der sehe: wer Vernunft hat, der prüfe, und lebe nach seiner Ueberzeugung. Was nützt es, dass die Rüstigen am Wege stehen und jedem Vorübergehenden

den Kampf anbieten? Allzu vieles Gerede von einer Sache klärt in derselben nichts auf, und verdunkelt vielmehr noch den schwachen Schein der Wahrheit. Ihr dürft, von welchem Satze ihr wollt, nur oft und lange dafür und dawider reden und schreiben und streiten, und könnt versichert sein, dass er von seiner etwaigen Evidenz immer mehr und mehr verlieren wird. Das allzu grofse Detail verhindert das Ueberschauen des Ganzen. Herr MÖRSCHEL hat also nichts zu besorgen. Durch mich soll er sicherlich nicht die Veranlassung zu Einwürfen gegen eine Religion werden, von der so viele meiner Nebenmenschen Zufriedenheit in diesem Leben und unbegrenztes Glück nach demselben erwarten.

Ich muss aber auch seinem spähenden Blicke Gerechtigkeit widerfahren lassen. Er hat zum Theil nicht unrecht gesehen. Es ist wahr: Ich erkenne keine andern ewigen Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargethan und bewährt werden können. Nur darin täuscht ihn ein unrichtiger Begriff vom Judenthume, wenn er glaubt, ich könne dieses nicht behaupten, ohne von der Religion meiner Väter abzuweichen. Ich halte dieses vielmehr für einen wesentlichen Punkt der jüdischen Religion und glaube, dass diese Lehre einen charakteristischen Unterschied zwischen ihr und der christlichen Religion ausmache. Um es mit einem Worte zu sagen: ich glaube, das Judenthum wisse von keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem dieses von den Christen genommen wird. Die Israeliten haben göttliche Gesetzgebung, Gesetze, Gebote, Befehle, Lebensregeln, Unterricht vom Willen Gottes, wie sie sich zu verhalten haben, um zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit zu gelangen; dergleichen Sätze und Vorschriften sind ihnen durch MOSES auf eine wunderbare und übernatürliche Weise geoffenbart worden; aber keine Lehrmeinungen, keine Heilswahrheiten, keine allgemeinen Vernunftsätze. Diese offenbart der Ewige uns, wie allen übrigen Menschen, allezeit durch Natur und Sache, nie durch Wort und Schriftzeichen.

Ich besorge, dass dieses auffallen und manchem Leser abermals neu und hart scheinen dürfte. Man hat auf diesen Unterschied immer wenig Acht gehabt; man hat übernatürliche Gesetzgebung für übernatürliche Religionsoffenbarung genommen und vom Judenthume so gesprochen, als sei es blofs eine frühere Offenbarung religiöser Sätze

und Lehren, die zum Heile des Menschen nothwendig sind. Ich werde mich also etwas weitläufig zu erklären haben, und um nicht missverstanden zu werden, zu früheren Begriffen hinaufsteigen müssen, um mit meinem Leser von demselben Standpunkte auszugehen, und gleichen Schritt halten zu können.

Man nennt ewige Wahrheiten diejenigen Sätze, welche der Zeit nicht unterworfen sind, und in Ewigkeit dieselben bleiben. Diese sind entweder nothwendig, an und für sich selbst unveränderlich, oder zufällig: das heifst, ihre Beständigkeit gründet sich entweder auf ihr Wesen: sie sind desswegen so und nicht anders wahr, weil sie so und nicht anders denkbar sind; oder auf ihre Wirklichkeit: sie sind desswegen allgemein wahr, desswegen so und nicht anders, weil sie so und nicht anders wirklich geworden, weil sie, unter allen möglichen ihrer Art, so und nicht anders die besten sind. Mit andern Worten: sowohl die nothwendigen als die zufälligen Wahrheiten fliefsen aus einer gemeinschaftlichen Quelle, aus der Quelle aller Wahrheit: jene aus dem Verstande, diese aus dem Willen Gottes. Die Sätze der nothwendigen Wahrheit sind wahr, weil sie Gott so und nicht anders sich vorstellt; der zufälligen, weil sie Gott so und nicht anders gut gefunden, und seiner Weisheit gemäfs betrachtet hat. Beispiele der erstern Gattung sind die Sätze der reinen Mathematik und der Vernunftkunst: Beispiele der letztern die allgemeinen Sätze der Physik und der Geisterlehre, die Gesetze der Natur, nach welchen dieses Weltall, Körper- und Geisterwelt, regiert wird. Die ersten sind auch der Allmacht unveränderlich, weil Gott seinen unveränderlichen Verstand nicht veränderlich machen kann; die letztern hingegen sind dem Willen Gottes unterworfen, und nur in so weit unveränderlich, als es seinem heiligen Willen gefällt, das heifst, in so weit sie seinen Absichten entsprechen. Seine Allmacht konnte andere Gesetze an ihre Stelle einführen, und kann, so oft es nützlich ist, Ausnahmen statt finden lassen.

Aufser diesen ewigen Wahrheiten giebt es noch zeitliche, Geschichtswahrheiten, Dinge, die sich zu einer Zeit zugetragen, und vielleicht niemals wiederkommen, Sätze, die durch einen Zusammenfluss von Ursachen und Wirkungen in einem Punkte der Zeit und des Raums wahr geworden, und also von diesem Punkte der Zeit und des Raums nur als wahr gedacht werden können. Von dieser Art sind alle Wahr-

heiten der Geschichte in ihrem weitesten Umfange: Dinge der Vorwelt, die sich einst zugetragen und uns erzählt werden, die wir aber selbst nie wahrnehmen können.

So wie diese Classen der Sätze und Wahrheiten ihrer Natur nach verschieden sind, so sind sie es auch in Ansehung ihrer Ueberzeugungsmittel, oder in der Art und Weise, wie die Menschen sich und andere davon überführen. Die Lehren der ersten Gattung, oder die nothwendigen Wahrheiten gründen sich auf Vernunft, d. i. auf unveränderlichen Zusammenhang und wesentliche Verbindung zwischen den Begriffen, vermöge welcher sie sich einander entweder voraussetzen, oder ausschliefsen. Von dieser Art sind alle mathematischen und logischen Beweise. Sie zeigen alle die Möglichkeit oder Unmöglichkeit, gewisse Begriffe in Verbindung zu denken. Wer seinen Nebenmenschen davon unterrichten will, muss sie nicht seinem Glauben empfehlen, sondern seiner Vernunft gleichsam aufdringen, nicht Autoritäten anführen, und sich auf die Glaubwürdigkeit der Männer berufen, die eben dasselbe behauptet haben, sondern die Begriffe selbst in ihre Merkmale zerlegen, und seinem Lehrlinge stückweise so lange vorhalten, bis sein innerer Sinn ihre Fugen und Verbindungen wahrnimmt. Der Unterricht, den wir hierin andern geben können, besteht, wie Sokrates gar wohl gesagt, blofs in einer Art von Geburtshilfe. Wir können nichts in ihren Geist hinein legen, das er nicht schon wirklich hat, aber wir können ihm die Anstrengung erleichtern, die es kostet, das Verborgene an das Licht zu bringen, das heifst, das Unbemerkte bemerkbar und anschaulich zu machen.

Zu den Wahrheiten der zweiten Classe wird, aufser der Vernunft, auch noch Beobachtung erfordert. Wollen wir wissen, welche Gesetze der Schöpfer seiner Schöpfung vorgeschrieben, nach welchen allgemeinen Regeln die Veränderungen in derselben vorgehen, so müssen wir einzelne Fälle erfahren, beobachten, versuchen; das heifst, zuvörderst die Evidenz der Sinne brauchen und hernach durch die Vernunft aus mehreren Fällen dasjenige herausbringen, was sie gemein haben. Hier werden wir zwar manches schon auf Glauben und Ansehen von andern annehmen müssen. Unsere Lebenszeit reicht nicht hin, alles selbst zu erfahren, und wir müssen in vielen Fällen uns auf glaubhafte Nebenmenschen verlassen, die Beobachtungen und Versuche, die sie angestellt zu haben vorgeben, als wahr voraussetzen. Wir trauen ihnen aber nur, in so weit wir wissen

und überführt sind, dass die Gegenstände noch immer vorhanden sind, und die Versuche und Beobachtungen von uns oder von andern, die Gelegenheit und Fähigkeit dazu haben, wiederholt und geprüft werden können. Ja, wenn das Resultat wichtig wird, und einen merklichen Einfluss auf unsere oder anderer Glückseligkeit hat, so beruhigen wir uns schon weit weniger bei der Aussage der glaubhaftesten Zeugen, die uns die Versuche und Beobachtungen erzählen, sondern suchen Gelegenheit, sie selbst zu wiederholen, und uns durch ihre eigene Evidenz von denselben zu überführen. So können die Siameser z. B. allerdings dem Berichte der Europäer trauen, dass in ihrer Weltgegend das Wasser zu gewissen Zeiten hart werde und schwere Lasten trage. Sie können dieses auf Glauben annehmen, und allenfalls in ihren Lehrbüchern der Physik als ausgemacht vortragen, in der Voraussetzung, dass die Beobachtung noch immer wiederholt und bewährt werden kann. Wenn es indessen zur Lebensgefahr käme, wenn sie jetzt diesem hart gewordenen Elemente sich selbst oder die Ihrigen anvertrauen sollten, so würden sie sich bei dem Zeugnisse schon weit weniger beruhigen können, sondern durch mancherlei eigene Erfahrungen, Beobachtungen und Versuche von der Wahrheit zu überführen haben.

Hingegen die Geschichtswahrheiten, die Stellen, die gleichsam im Buche der Natur nur einmal vorkommen, müssen durch sie selbst erläutert werden, oder bleiben unverständlich: das heifst, sie können nur von denjenigen vermittelst der Sinne wahrgenommen werden, die zu der Zeit und an dem Orte zugegen gewesen, als sie sich in der Natur zugetragen haben. Von jedem andern müssen sie auf Autorität und Zeugniss angenommen werden, und zwar die zu einer andern Zeit leben, müssen sich schlechterdings auf die Glaubhaftigkeit des Zeugnisses verlassen. Denn das Bezeugte ist nicht mehr. Der Gegenstand und dessen unmittelbare Beobachtung, an die sie etwa appelliren wollen, sind in der Natur nicht mehr anzutreffen. Die Sinne können sich von der Wahrheit nicht überführen. Das Ansehen des Erzählers und seine Glaubhaftigkeit machen die einzige Evidenz in historischen Dingen. Ohne Zeugniss können wir von keiner Geschichtswahrheit überführt werden. Ohne Autorität verschwindet die Wahrheit der Geschichte mit dem Geschehenen selbst.

So oft es nun den Absichten Gottes gemäfs ist, dass die Menschen von irgend einer Wahrheit überführt sein sollen, so verleiht ihnen seine

Weisheit auch die schicklichsten Mittel, zu derselben zu gelangen. Ist es eine nothwendige Wahrheit, so verleiht sie den dazu erforderlichen Grad der Vernunft. Soll ihnen ein Naturgesetz bekannt werden, so giebt sie ihnen den Geist der Beobachtung, und soll eine Geschichtswahrheit der Nachwelt aufbehalten werden, so bestätigt sie ihre historische Gewissheit, und setzt die Glaubwürdigkeit der Erzähler über alle Zweifel hinweg. Blofs in Absicht auf Geschichtswahrheiten, dünkt mich, sei es der allerhöchsten Weisheit gemäfs, die Menschen auf menschliche Weise, d. i. durch Worte und Schrift, zu unterrichten, und wo es zur Bewährung des Ansehens und der Glaubwürdigkeit erforderlich war, aufserordentliche Dinge und Wunder in der Natur geschehen zu lassen. Jene ewigen Wahrheiten hingegen, in so weit sie zum Heile und zur Glückseligkeit der Menschen nützlich sind, lehrt Gott auf eine der Gottheit gemäfsere Weise, nicht durch Laut und Schriftzeichen, die hier und da, diesem und jenem verständlich sind, sondern durch die Schöpfung selbst und ihre innerlichen Verhältnisse, die allen Menschen leserlich und verständlich ist. Er bestätigt sie auch nicht durch Wunder, die nur historischen Glauben bewirken, sondern erweckt den von ihm erschaffenen Geist, und giebt ihm Gelegenheit, jene Verhältnisse der Dinge zu beobachten, sich selbst zu beobachten, und von den Wahrheiten zu überzeugen, die er hienieden zu erkennen bestimmt ist.

Ich glaube also nicht, dass die Kräfte der menschlichen Vernunft nicht hinreichen, sie von den ewigen Wahrheiten zu überführen, die zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlich sind, und dass Gott ihnen solche auf eine übernatürliche Weise habe offenbaren müssen. Die dieses behaupten, sprechen der Allmacht oder der Güte Gottes auf der andern Seite ab, was sie auf der einen Seite seiner Güte zuzulegen glauben. Er war, nach ihrer Meinung, gütig genug, den Menschen diejenigen Wahrheiten zu offenbaren, von welchen ihre Glückseligkeit abhängt, aber nicht allmächtig, oder nicht gütig genug, ihnen selbst die Kräfte zu verleihen, solche zu entdecken. Zudem macht man durch diese Behauptung die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung allgemeiner, als die Offenbarung selbst. Wenn denn das menschliche Geschlecht ohne Offenbarung verderbt und elend sein müsste, warum hat denn der bei weitem gröfsere Theil desselben von jeher ohne wahre Offenbarung gelebt, oder warum müssen beide Indien warten, bis es den Europäern gefällt,

ihnen einige Tröster zu senden, die ihnen Botschaft bringen sollen, ohne welche sie, dieser Meinung nach, weder tugendhaft, noch glückselig leben können? ihnen Botschaft zu bringen, die sie ihren Umständen, und der Lage ihrer Erkenntniss nach, weder recht verstehen noch gehörig brauchen können?

Nach den Begriffen des wahren Judenthums sind alle Bewohner der Erde zur Glückseligkeit berufen, und die Mittel derselben so ausgebreitet, als die Menschheit selbst, so milde ausgespendet, als die Mittel, sich des Hungers und anderer Naturbedürfnisse zu erwehren. Hier der rohen Natur überlassen, die ihre Kraft innerlich empfindet und sich derselben bedient, ohne sich in Wort und Vortrag anders, als höchst mangelhaft, und gleichsam stammelnd, auslassen zu können; dort durch Wissenschaft und Kunst unterstützt, hellglänzend durch Worte, Bilder und Gleichnisse, durch welche die Wahrnehmungen des Sinnes in deutliche Zeichenerkenntniss verwandelt und aufgestellt werden. So oft es nützlich war, hat die Vorsehung unter jeder Nation der Erde weise Männer aufstehen lassen, und ihnen die Gabe verliehen, mit hellerem Auge in sich selbst und um sich her zu schauen, die Werke Gottes zu betrachten und ihre Erkenntniss andern mitzutheilen. Aber nicht zu allen Zeiten ist dieses nöthig oder nützlich. Sehr oft reicht, wie der Psalmist sagt, das Lallen der Kinder und Säuglinge hin, den Feind zu beschämen. Der einfältig lebende Mensch hat sich die Einwürfe noch nicht erkünstelt, die den Sophisten so sehr verwirren. Ihm ist das Wort Natur, der blofse Schall, noch nicht zu einem Wesen geworden, das die Gottheit verdrängen will. Er weifs sogar noch wenig von dem Unterschiede zwischen mittelbarer und unmittelbarer Wirkung, und hört und sieht vielmehr die alles belebende Kraft der Gottheit überall, in jeder aufgehenden Sonne, in jedem Regen, der niederfällt, in jeder Blume, die aufblüht, und in jedem Lamme, das auf der Wiese weidet und sich seines Daseins freut. Diese Vorstellungsart hat etwas fehlerhaftes, allein sie führt unmittelbar zur Erkenntniss eines unsichtbaren, allmächtigen Wesens, dem wir alles Gute, das wir geniefsen, zu verdanken haben. Sobald aber ein Epikur oder Lucrez, ein Helvetius oder Hume das Unvollständige in dieser Vorstellungsart rügt, und (welches der menschlichen Schwachheit zu gute zu halten ist) auf der andern Seite ausschweift, und mit dem Worte Natur ein täuschendes Spiel treiben will,

so erweckt die Vorsehung wiederum andere Männer im Volke, die Vorurtheil von Wahrheit trennen, das Uebertriebene von beiden Seiten berichtigen, und zeigen, dass die Wahrheit Bestand habe, wenn auch das Vorurtheil verworfen wird. Im Grunde ist es immer noch derselbe Stoff: dort mit allen rohen, aber kraftvollen Säften, die ihm die Natur giebt; hier mit dem verfeinerten Wohlgeschmacke der Kunst, zur Verdauung leichter, aber auch nur für Schwächliche. Das Thun und Lassen der Menschen und die Sittlichkeit ihres Lebenswandels hat sich von jener rohen Vorstellungsart, im ganzen genommen, vielleicht eben so gute Folgen zu versprechen, als von diesen verfeinerten und gereinigten Begriffen. Manches Volk ist von der Vorsehung bestimmt, diesen Kreislauf der Begriffe durchzuwandern, ja zuweilen mehr als einmal durchzuwandern: aber vielleicht bleibt das Mafs und Gewicht seiner Sittlichkeit in allen diesen mannigfaltigen Epochen, im ganzen genommen, ungefähr dasselbe.

Ich für meinen Theil habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weifs nicht welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen.[1] Man stellt sich das collective Ding, das menschliche Geschlecht, wie eine einzige Person vor, und glaubt, die Vorsehung habe sie hierher gleichsam in die Schule geschickt, um aus einem Kinde zum Manne erzogen zu werden. Im Grunde ist das menschliche Geschlecht fast in allen Jahrhunderten, wenn die Metapher gelten soll, Kind und Mann

[1] Geschichtsphilosophische Constructionen des menschheitlichen Entwickelungsgangs, mögen sie auf theistischer oder pantheistischer Grundlage errichtet sein, waren freilich nicht nach dem Geschmacke Mendelssohn's, dessen ganzer Bildungsgang ja ein mehr mathematisch-logischer als historischer war. Daher hier das auffällig geringschätzige Urtheil über Lessing's philosophisch gehaltvolle Schrift: *Die Erziehung des Menschengeschlechts* 1780. Es ist gewiss bedauerlich, dass der bald nach dem Erscheinen dieser Arbeit erfolgte Tod ihres Verfassers einen Ideenaustausch der beiden Freunde über diesen wichtigen Gegenstand unmöglich gemacht hat. Der Lessing-Mendelssohn'sche Briefwechsel, der freilich in dem letzten Jahre sehr spärlich war, enthält nicht einmal eine Andeutung über jene Schrift. Oder sollte etwa diese Stelle in Lessings letztem Briefe an den Freund vom 19. December 1780 sich auf jene Arbeit beziehen: „Dass Ihnen nicht alles gefallen, was ich seit einiger Zeit geschrieben, das wundert mich gar nicht. Ihnen hätte gar nichts gefallen müssen, denn für Sie war nichts geschrieben u. s. w.?

und Greis zugleich, nur an verschiedenen Orten und Weltgegenden. Hier in der Wiege, saugt an der Brust, oder lebt von Rahm und Milch; dort in männlicher Rüstung und verzehrt das Fleisch der Rinder, und an einem andern Orte am Stabe und schon wieder ohne Zähne. Der Fortgang ist für den einzelnen Menschen, dem die Vorsehung beschieden, einen Theil seiner Ewigkeit hier auf Erden zuzubringen. Jeder geht das Leben hindurch seinen eigenen Weg: diesen führt der Weg über Blumen und Wiesen, jenen über wüste Ebenen oder über steile Berge und gefahrvolle Klüfte. Aber alle kommen auf der Reise weiter, und gehen ihres Wegs zur Glückseligkeit, zu welcher sie beschieden sind. Aber dass auch das Ganze, die Menschheit hienieden, in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und sich vervollkommnen soll, dieses scheint mir der Zweck der Vorsehung nicht gewesen zu sein; wenigstens ist dieses so ausgemacht und zur Rettung der Vorsehung Gottes bei weitem so nothwendig nicht, als man sich vorzustellen pflegt.

Dass wir doch immer wider alle Theorie und Hypothesen uns sträuben, und von Thatsachen reden, nichts als Thatsachen hören wollen, und uns gerade da am wenigsten nach Thatsachen umsehen, wo es am meisten darauf ankömmt. Ihr wollt errathen, was für Absichten die Vorsehung mit der Menschheit hat? Schmiedet keine Hypothesen; schauet nur umher auf das, was wirklich geschieht, und, wenn ihr einen Ueberblick auf die Geschichte aller Zeiten werfen könnt, auf das, was von jeher geschehen ist. Dieses ist Thatsache, dieses muss zur Absicht gehört haben, muss in dem Plane der Weisheit genehmigt, oder wenigstens mit aufgenommen worden sein. Die Vorsehung verfehlt ihres Endzwecks nie. Was wirklich geschieht, muss von jeher ihre Absicht gewesen sein oder dazu gehört haben. Nun findet ihr, in Absicht auf das gesammte Menschengeschlecht, keinen beständigen Fortschritt in der Ausbildung, der sich der Vollkommenheit immer näherte. Vielmehr sehen wir das Menschengeschlecht im ganzen kleine Schwingungen machen, und es that nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher, mit verdoppelter Geschwindigkeit, in seinen vorigen Stand zurück zu gleiten. Die meisten Nationen der Erde leben viele Jahrhunderte auf derselben Stufe von Cultur, in demselben dämmernden Lichte, das unsern verwöhnten Augen viel zu schwach scheint. Je zuweilen entzündet sich ein Punkt in der grofsen Masse, wird zum glänzenden Gestirne, und durch-

wandelt eine Laufbahn, die ihn nach einer bald kurzen, bald längern Periode zurück führt, und wiederum an seinen Ort des Stillstands, oder nicht weit davon, absetzt. Der Mensch geht weiter, aber die Menschheit schwankt beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder, behält aber im ganzen betrachtet, in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Mafs von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit und Elend: dasselbe Resultat, wenn Gleiches mit Gleichem in Berechnung gebracht wird: von allen diesen Gütern und Uebeln so viel, als zum Durchgange der einzelnen Menschen erforderlich war, damit diese hienieden erzogen werden, und sich der Vollkommenheit so viel nähern mögen, als einem jeden beschieden und zugetheilt worden.[1]

Ich komme wieder zu meiner vorigen Bemerkung. Das Judenthum rühmt sich keiner ausschliefsenden Offenbarung ewiger Wahrheiten, die zur Seligkeit unentbehrlich sind; keiner geoffenbarten Religion, in dem Verstande, in welchem man dieses Wort zu nehmen gewöhnt ist. Ein anderes ist geoffenbarte Religion, ein anderes geoffenbarte Gesetzgebung. Die Stimme, die sich an jenem grofsen Tage auf Sinai hören liefs, rief nicht: „Ich bin der Ewige, dein Gott! das nothwendige, selbständige Wesen, das allmächtig ist und allwissend, das den Menschen in einem zukünftigen Leben vergilt, nach ihrem Thun." Dieses ist allgemeine Menschenreligion, nicht Judenthum, und allgemeine Menschenreligion, ohne welche die Menschen weder tugendhaft sind, noch

[1] Dieser Ansicht Mendelssohn's in Betreff der fortschreitenden moralischen Entwickelung des Menschengeschlechts als Ganzes hat Kant einen Theil seiner Abhandlung: *Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) gewidmet. In dem letzten Abschnitte: „*Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrechte*" vertheidigt Kant den Gedanken, „dass, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrucken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzweck desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Bessern in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und dass dieses zwar bisweilen unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde." Er fasst die ganze Frage völkerpsychologisch auf: „Sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Bessern fortschreiten, und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten künftiger verlieren?" beantwortet sie aber nicht in diesem Sinne, sondern mehr aus ethischem Gesichtspunkte. Vor allem möchte er die so fruchtbare „Hoffnung besserer Zeiten" nicht aufgeben, „ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohle

glückselig werden können, sollte hier nicht geoffenbart werden, konnte im Grunde nicht; denn wen sollte die Donnerstimme und der Posaunenklang von jenen ewigen Heilslehren überführen? Sicherlich den gedankenlosen Thiermenschen nicht, den seine eigene Betrachtung noch nicht auf das Dasein eines unsichtbaren Wesens geführt hat, das dieses Sichtbare regiert. Diesem würde die Wunderstimme keine Begriffe eingegeben, also nicht überzeugt haben. Den Sophisten noch weniger, dem so viele Zweifel und Grübeleien vor dem Gehöre sausen, dass er die Stimme des gesunden Menschenverstandes nicht mehr wahrnimmt. Dieser fordert Vernunftgründe, keine Wunderdinge. Und wenn der Religionslehrer alle Todten aus dem Staube erweckt, die jemals auf demselben gestanden haben, um eine ewige Wahrheit dadurch zu bestätigen, der Zweifler spricht: Der Lehrer hat viele Todte erweckt, aber von der ewigen Wahrheit weiss ich nicht mehr als vorhin. Ich weiss nunmehr dass jemand aufserordentliche Dinge thun und hören lassen kann, aber dergleichen Wesen kann es mehrere geben, die sich eben jetzt zu offenbaren nicht für gut finden, und wie weit ist alles dieses noch von der unendlich erhabenen Idee einer einzigen, ewigen Gottheit, die dieses ganze Weltall nach ihrem unumschränkten Willen regiert, und die geheimsten Gedanken der Menschen durchschaut, um ihre Handlungen, wo nicht hier, doch in jener Zukunft, nach Verdienst zu belohnen? — Wer dieses nicht wusste, wer von diesen zur menschlichen Glückseligkeit unentbehrlichen Wahrheiten nicht durchdrungen, und so vorbereitet zum heiligen Berge

erspriefsliches zu thun, wie das menschliche Herz erwärmt hätte, und die auch jederzeit auf die Bearbeitung der Wohldenkenden Einfluss gehabt: und der gute MENDELSSOHN musste doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war. Denn selbst und für sich allein zu bewirken, wenn nicht andere nach ihm auf derselben Bahn weiter fort gingen, konnte er vernünftiger weise nicht hoffen." Im weitern entwickelt dann KANT, wie dieser sittliche Fortschritt sich u. a. auch darin documentirt, dass immer mehr die Ueberzeugung von einer „weltbürgerlichen Verfassung" der Menschen und von einem „rechtlichen Zustande der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Volkerrecht" sich Bahn bricht. KANT hat in einer spätern Anhandlung: *Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sei?* (Werke, herausg. von HARTENSTEIN 7 Bd.) das ganze Problem vom ethischen Standpunkte aus noch einmal untersucht, wobei auch die Frage nach der Möglichkeit des Inhalts der Wissenschaft, die man später „Philosophie der Geschichte" genannt hat, ihre Erledigung findet.

hintrat, den konnten die grofsen wundervollen Anstalten betäuben und niederschlagen, aber nicht eines bessern belehren. — Nein! alles dieses ward vorausgesetzt, ward vielleicht in den Vorbereitungstagen gelehrt, erörtert und durch menschliche Gründe aufser Zweifel gesetzt, und nun rief die göttliche Stimme: „Ich bin der Ewige, dein Gott! der dich aus dem Lande Mizraim geführt, aus der Sklaverei befreit hat" u. s. w. Eine Geschichtswahrheit, auf die sich die Gesetzgebung dieses Volks gründen sollte, und Gesetze sollten hier geoffenbart werden, Gebote, Verordnungen, keine ewigen Religionswahrheiten. „Ich bin der Ewige, dein Gott, der mit deinen Vätern Abraham, Isaak und Jacob einen Bund gemacht, und ihnen zugeschworen hat, aus ihrem Samen eine mir eigene Nation zu bilden. Der Zeitpunkt ist endlich gekommen, da diese Verheifsung in Erfüllung gehen soll. Ich habe euch zu dem Ende aus der Sklaverei der Aegyptier erlöset, mit unerhörten Wundern und Zeichen erlöset. Ich bin euer Erretter, euer Oberhaupt und König, mache auch mit euch einen Bund, und gebe euch Gesetze, nach welchen ihr in dem Lande, das ich euch eingeben werde, leben und eine glückliche Nation sein sollet." Alles dieses sind Geschichtswahrheiten, die ihrer Natur nach auf historischer Evidenz beruhen, durch Autorität bewährt werden müssen, und durch Wunder bekräftigt werden können.

Wunder und aufserordentliche Zeichen sind nach dem Judenthume keine Beweismittel für oder wider ewige Vernunftwahrheiten. Daher sind wir in der Schrift selbst angewiesen, wenn ein Prophet Dinge lehrt oder anräth, die ausgemachten Wahrheiten zuwider sind, und wenn er seine Sendung auch durch Wunder bekräftigt, ihm nicht zu gehorchen; ja den Wunderthäter zum Tode zu verurtheilen, wenn er zur Abgötterei verleiten will. Denn Wunder können nur Zeugnisse bewähren, Autoritäten unterstützen, Glaubhaftigkeit der Zeugen und Ueberlieferer bekräftigen; aber alle Zeugnisse und Autoritäten können keine ausgemachte Vernunftwahrheit umstofsen, keine zweifelhafte über Zweifel und Bedenklichkeit hinweg setzen.

Ob nun gleich dieses göttliche Buch, das wir durch Moses empfangen haben, eigentlich ein Gesetzbuch sein, und Verordnungen, Lebensregeln und Vorschriften enthalten soll, so schliefst es gleichwohl, wie bekannt, einen unergründlichen Schatz von Vernunftwahrheiten und Religionslehren mit ein, die mit den Gesetzen so innigst verbunden sind,

dass sie nur eins ausmachen. Alle Gesetze beziehen, oder gründen sich auf ewige Vernunftwahrheiten, oder erinnern und erwecken zum Nachdenken über dieselben, so dass unsere Rabbinen mit Recht sagen: Die Gesetze und Lehren verhalten sich gegen einander, wie Körper und Seele. Ich werde hiervon weiter unten ein mehreres zu sagen Gelegenheit haben, und begnüge mich dieses hier blofs als eine Thatsache voraus zu setzen, davon sich ein jeder überführen kann, der die Gesetze Moses auch nur in irgend einer Uebersetzung zu dieser Absicht in die Hand nimmt. Die Erfahrung vieler Jahrhunderte lehrt auch, dass dieses göttliche Gesetzbuch einem grofsen Theile des menschlichen Geschlechts Quelle des Erkenntnisses geworden, aus welcher sie neue Begriffe schöpfen oder die alten berichtigen. Je mehr ihr in demselben forscht, desto mehr erstaunt ihr über die Tiefe der Erkenntnisse, die darin verborgen liegen. Die Wahrheit bietet sich zwar in demselben in der einfachsten Bekleidung gleichsam ohne Anspruch auf den ersten Anblick dar. Allein je näher ihr hinzudringt, je reiner, unschuldiger, liebe- und sehnsuchtsvoller der Blick ist, mit welchem ihr auf sie hinschaut, desto mehr entfaltet sie euch von ihrer göttlichen Schönheit, die sie mit leichtem Flor verhüllt, um nicht von gemeinen unheiligen Augen entweiht zu werden. Allein alle diese vortrefflichen Lehrsätze werden dem Erkenntnisse dargestellt, der Betrachtung vorgelegt, ohne dem Glauben aufgedrungen zu werden. Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: Du sollst glauben, oder nicht glauben, sondern alle heifsen: Du sollst thun, oder nicht thun! Dem Glauben wird nicht befohlen, denn der nimmt keine andern Befehle an, als die den Weg der Ueberzeugung zu ihm kommen. Alle Befehle des göttlichen Gesetzes sind an den Willen, an die Thatkraft der Menschen gerichtet. Ja, das Wort in der Grundsprache, das man durch den Glauben zu übersetzen pflegt, heifst an den meisten Stellen eigentlich Vertrauen, Zuversicht, getroste Versicherung auf Zusage und Verheifsung. Abraham vertraute dem Ewigen, und es ward ihm zur Gottseligkeit gerechnet 1. B. Mose 15, 6. Die Israeliten sahen und hatten Zutrauen zu dem Ewigen und zu Mosen, seinem Diener 2. B. Mose 14, 31. Wo von ewigen Vernunftwahrheiten die Rede ist, heifst es nicht glauben, sondern erkennen und wissen. Damit du erkennest, dass der Ewige wahrer Gott und aufser ihm

keiner sei 5. B. Mose 4, 39. Erkenne also und nimm dir zu Sinne, dass der Herr allein Gott sei, oben im Himmel, so wie unten auf der Erde, und sonst niemand daselbst. Vernimm Israel! der Ewige, unser Gott ist ein einziges ewiges Wesen! 5. B. Mose 6, 4. Nirgends wird gesagt: Glaube Israel, so wirst du gesegnet sein, zweifle nicht, Israel! oder diese und jene Strafe wird dich verfolgen. Gebot und Verbot, Belohnung und Strafen sind nur für Handlungen, für Thun und Lassen, die in des Menschen Willkür stehen, und durch Begriffe vom Guten und Bösen, also auch von Hoffnung und Furcht gelenkt werden. Glaube und Zweifel, Beifall und Widerspruch hingegen, richten sich nicht nach unserm Begehrungsvermögen, nicht nach Wunsch und Verlangen, nicht nach Fürchten und Hoffen, sondern nach unserer Erkenntniss von Wahrheit und Unwahrheit.

Daher hat auch das alte Judenthum keine symbolischen Bücher, keine Glaubensartikel. Niemand durfte Symbole beschwören, niemand ward auf Glaubensartikel beeidigt: ja, wir haben von dem, was man Glaubenseide nennt, gar keinen Begriff, und müssen sie, nach dem Geiste des echten Judenthums für unstatthaft halten. Maimonides kam zuerst auf den Gedanken, die Religion seiner Väter auf eine gewisse Anzahl von Grundsätzen einzuschränken, damit die Religion, wie er zu verstehen giebt, so wie alle Wissenschaften, ihre Grundbegriffe habe, aus welchen alles übrige hergeleitet wird. Aus diesem blofs zufälligen Gedanken sind die dreizehn Artikel des jüdischen Catechismus entstanden, denen wir das Morgenlied *Jigdal*, und einige gute Schriften von Chasdai.[1]

[1] Chasdai ben Abraham Crescas, namhafter jüdischer Religionsphilosoph, geboren um 1340, lebte erst in Barcelona, dann bis zu seinem 1410 erfolgten Tode in Saragossa. Ebenso talmudisch gebildet als mit den verschiedenen Philosophenschulen des Mittelalters vertraut, neigte er mehr und mehr der nominalistischen Richtung der Scholastik zu. Seine arabisch geschriebene und von Ibn Schem Tob in's Hebräische übersetzte *Bibendlaus ohre ha Glaubensartikel* (1396) polemisirt gegen die christlichen Dogmen der Dreieinigkeit, der Erlösung, des Sündenfalls u. s. w. Chasdai's religionsphilosophisches Hauptwerk ist sein: *Or Adonai*, das ist „Licht des Herrn", das etwa um 1410 verfasst wurde und eine Beleuchtung religiöser und ethischer Grundideen: Dasein Gottes, göttliche Allwissenheit, Vorsehung, Willensfreiheit, Zweck der Weltschöpfung, Unsterblichkeit, enthält. Dass dieses Werk auch Spinoza bekannt war, geht aus seinem Briefe an L. Meyer vom 20. Juli 1664 her-

Albo[1] und Abravanell[2] zu verdanken haben. Dieses sind auch alle Folgen, die sie bisher gehabt haben. Zu Glaubensfesseln sind sie, gottlob! noch nicht geschmiedet worden. Chasdai bestreitet sie und schlägt Abänderungen vor; Albo schränkt ihre Anzahl ein, und will nur von drei Grundartikeln wissen, die mit denen, welche Herbert von Cherbury[3] in spätern Zeiten zum Catechismus vorgeschlagen, ziem-

vor. (Vgl. die *Briefe mehrerer Gelehrten an B. von Spinoza und dessen Antworten, übersetzt von* J. H. v. Kirchmann. Berlin 1871. S. 80.) Seine *Ethik*, die sich in Bezug auf die Willensfreiheit einem gewissen Determinismus zuneigt, lehrt als Endzweck der Welt und als höchstes Gut die geistige Vollkommenheit des Menschen oder das ewige Leben der Seligkeit, die durch thätige Liebe zu Gott erworben wird. Man hat neuerdings zwischen Chasdai's Religionsphilosophie und dem Pantheismus Spinoza's gewisse Beziehungen finden wollen, ja letztern die pantheistischen Elemente seiner Philosophie dem Werke des erstern entlehnen lassen. (Vgl. Joel, *Don Chasdai Crescas religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einflusse dargestellt*. Breslau 1866.) Doch ist diese Frage, ob überhaupt und wie weit der Ursprung des Spinozismus auf frühere jüdische Religionsphilosophen zurückzuführen sei, wissenschaftlich noch nicht entschieden.

[1] Joseph Albo ist bekannt als Verfasser des *Sefer Ikkarim*, d. i. „Buch von den Hauptgrundsätzen", in dem er die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides auf die drei Hauptglaubenssätze: Dasein Gottes, Offenbarung und Unsterblichkeit der Seele, zurückführt.

[2] Don Isaak ben Jehuda ben Samuel Abravanel, geboren 1437 zu Lissabon, kam 1482 nach Spanien, musste jedoch bei der allgemeinen Judenaustreibung 1492 auswandern, lebte dann erst in Neapel, später in Messina, zuletzt in Venedig, wo er 1508 starb. Außer einer Anzahl exegetisch-theologischer Schriften war er auch im Gebiete der Religionsphilosophie thätig. In letzterer Richtung sind von seinen Werken zu nennen: *Mifaloth Elohim* (das ist „Werk Gottes"), das 1592 in Venedig erschien, und *Eschabath* (das ist „Fragen"), welches 1574 ebenfalls zu Venedig erschien und eine Art von Commentar zum *More Nebuchim* des Maimonides bildet.

[3] Lord Edward Herbert of Cherbury (1581—1648) war einer der Begründer des englischen Theismus und sein Hauptwerk: *Tractatus de veritate prout distinguitur a revelatione, a verisimili, a possibili et a falso* (Paris 1624 und öfter). Weniger berühmt sind seine Schriften: *De religione gentilium errorumque apud eos causis* (London 1645) und *De religione laici* (London 1647). Nach einem vielbewegten Leben und wechselndem Aufenthalte in Deutschland, Frankreich, Italien und der Schweiz, wo er theils militärische, theils diplomatische Stellungen bekleidete, kehrte er nach England zurück, wo er zwar von Karl I. zum Peer von England erhoben wurde, sich jedoch zur Oppositionspartei des Parlaments hielt. In vorgerücktem Alter erzählte er seine politischen Erlebnisse in auto-biographischer Form: *Life of Edward Lord Herbert of Cherbury. Written by him self* (London 1764).

lich übereintreffen, und noch andere, hauptsächlich LORIA[1] und seine Schüler, die neuern Kabbalisten, wollen gar keine bestimmte Anzahl von Fundamentallehren gelten lassen und sprechen: In unserer Lehre ist alles fundamental. Indessen ward dieser Streit geführt, wie alle Streitigkeiten dieser Art geführt werden sollten, mit Ernst und Eifer, aber ohne Hass und Bitterkeit; und obschon die dreizehn Artikel des MAIMONIDES von dem gröfsten Theile der Nation angenommen worden sind, so hat doch meines Wissens noch niemand den ALBO verketzert, dass er sie hat einschränken und auf weit allgemeinere Vernunftsätze zurückführen wollen. Hierin haben wir den wichtigen Ausspruch unserer Weisen noch nicht aus der Acht gelassen: „Obgleich dieser löset, jener bindet, so lehren sie doch beide Worte des lebendigen Gottes.“*

Im Grunde kommt auch hier alles auf den Unterschied zwischen Glauben und Wissen, Religionslehren und Religionsgeboten an. Alles menschliche Wissen lässt sich allerdings auf wenige Fundamentalbegriffe einschränken, die zum Grunde gelegt werden. Je weniger, desto fester steht das Gebäude. Aber Gesetze leiden keine Abkürzung. In ihnen ist alles fundamental, und in so weit können wir mit Grund sagen: Uns sind alle Worte der Schrift, alle Gebote und Verbote Gottes fundamental. Wollt ihr gleichwohl die Quintessenz daraus haben, so hört, wie jener gröfsere Lehrer der Nation, HILLEL der Aeltere, der vor der Zerstörung

* Ich habe so manchen Pedanten diesen Spruch zum Beweise anführen sehen, dass die Rabbiner den Satz des Widerspruchs nicht glauben. Ich wünsche die Tage zu erleben, da alle Völker der Erde diese Ausnahme von dem allgemeinen Satze des Widerspruchs werden gelten lassen: Der Fasttag des vierten und der Fasttag des zehnten Monats mag in Wonne- und Freudentag verwandelt werden, nur liebet Wahrheit und Frieden. (Zachar. 8, 19.)

[1] ISAAK BEN SALOMON LORIA ASCHKENASI, geboren zu Jerusalem 1537, gestorben an der Pest 1572 zu Saphet, war einer der einflussreichsten Kabbalisten der neuern Zeit. In Bezug auf mystische Tiefe überragt er noch seinen Zeitgenossen, den Kabbalisten MOSE CORDOVERO. Unter seinen Schriften sind zu nennen: *Tikune-Schabbath* (Sabbath-Ritual), *Neir-Semiroth-Israel* (ein Commentar über Sabbathlieder), ferner Erläuterungen und Erklärungen über *Pirke-Abot* (Sprüche der Väter), ein Commentar über das Buch *Jezirah*, *Ozeroth-Chajim* (21 kabbalistische Abhandlungen), *Priez-Chajim* (4 kabbalistische Abhandlungen u. s. w.). Den Namen ASCHKENASI führte er, weil er seine Abstammung von deutschen Vorfahren herleitete.

des zweiten Tempels lebte[1], sich dabei benommen. Ein Heide sprach: Rabbi, lehret mich das ganze Gesetz, indem ich auf einem Fufse stehe! Samai[2], an den er diese Zumuthung vorher ergehen liefs, hatte ihn mit Verachtung abgewiesen; allein der durch seine unüberwindliche Gelassenheit und Sanftmuth berühmte Hillel sprach: Sohn! liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Dieses ist der Text des Gesetzes, alles übrige ist Commentar. Nun gehe hin und lerne!

Ich habe nunmehr zum Grundrisse des alten, ursprünglichen Judenthums, wie ich mir solches vorstelle, die Aufsenlinien entworfen, Lehrbegriffe und Gesetze, Gesinnungen und Handlungen. Jene waren nicht an Worte und Schriftzeichen gebunden, die für alle Menschen und Zeiten, unter allen Revolutionen der Sprachen, Sitten, Lebensart und Verhältnisse immer dieselben bleiben, uns immer dieselben steifen Formen darbieten sollen, in welche wir unsere Begriffe nicht einzwängen können, ohne sie zu verstümmeln. Sie wurden dem lebendigen, geistigen Unterrichte anvertraut, der mit allen Veränderungen der Zeiten und Umstände gleichen Schritt halten, und nach dem Bedürfnisse, nach der Fähigkeit und Fassungskraft des Lehrlings abgeändert und gemodelt werden kann. Die Veranlassung zu diesem väterlichen Unterrichte fand man in dem geschriebenen Gesetzbuche, und in den Ceremonialhandlungen, die der Bekenner des Judenthums unaufhörlich zu beobachten hatte. Es war anfangs ausdrücklich verboten, über die Gesetze mehr zu schreiben, als Gott der Nation durch Moses hat verzeichnen lassen. „Was mündlich überliefert worden", sagen die Rabbinen, „ist dir nicht erlaubt, niederzuschreiben." Mit vielem Widerwillen entschlossen sich die Häupter der Synagoge in den folgenden Zeiten zu der nothwendig gewordenen Erlaubniss, über die Gesetze schreiben zu dürfen. Sie nannten diese Erlaubniss eine Zerstörung des Gesetzes, und sagten mit dem Psalmisten: „Es ist eine Zeit, da man um des Ewigen willen das Gesetz zerstören muss." So sollte es aber, der ursprünglichen Verfassung nach, nicht sein. Das Ceremonialgesetz selbst ist eine lebendige, Geist und Herz er-

[1] Diese Angabe bedarf der nähern Bestimmung. Hillel, der berühmte Gesetzeslehrer und Vorsitzende des Synhedriums, war zur Zeit der Tempelzerstörung (70 n. Chr.) längst gestorben. Seine Blüthezeit fällt um 30 vor Chr.

[2] Ebenfalls berühmter Gesetzeslehrer und College Hillel's im Vorsitze des Synhedriums.

weckende Art von Schrift, die Ueberzeugungsvoll ist, und ohne Unterlass zu Betrachtungen erweckt und zum mündlichen Unterrichte Anlass und Gelegenheit giebt. Was der Schüler vom Morgen bis Abend that und thun sah, war ein Fingerzeig auf religiöse Lehren und Gesinnungen, trieb ihn an, seinem Lehrer zu folgen, ihn zu beobachten, alle seine Handlungen zu bemerken, den Unterricht zu holen, dessen er durch seine Anlagen fähig war und sich durch sein Betragen würdig gemacht hatte. Die Ausbreitung der Schriften und Bücher, die durch die Erfindung der Buchdruckerkunst in unsern Tagen in's unendliche vermehrt worden sind, hat den Menschen ganz umgeschaffen. Die grofse Umwälzung des ganzen Systems der menschlichen Erkenntnisse und Gesinnungen, die sie hervorgebracht, hat von der einen Seite zwar ersprieſsliche Folgen für die Ausbildung der Menschheit, dafür wir der wohlthätgen Vorsehung nicht genug danken können: indessen hat sie, wie alles Gute, das dem Menschen hienieden werden kann, so manches Uebel nebenher zur Folge, das zum Theil dem Missbrauche, zum Theil auch der nothwendigen Bedingung der Menschlichkeit zuzuschreiben ist. Wir lehren und unterrichten einander nur in Schriften, lernen die Natur und die Menschen kennen nur aus Schriften, arbeiten und erholen, erbauen und ergötzen uns durch Schreiberei, der Prediger unterhält sich nicht mit seiner Gemeinde, er liest oder declamirt ihr eine aufgeschriebene Abhandlung vor. Der Lehrer auf dem Katheder liest seine geschriebenen Hefte ab. Alles ist todter Buchstabe, nirgends Geist der lebendigen Unterhaltung. Wir lieben und zürnen in Briefen, zanken und vertragen uns in Briefen, unser ganzer Umgang ist Briefwechsel, und wenn wir zusammenkommen, so kennen wir keine andere Unterhaltung, als spielen oder vorlesen.

Daher ist es gekommen, dass der Mensch für den Menschen fast seinen Werth verloren hat. Der Umgang des Weisen wird nicht gesucht, denn wir finden seine Weisheit in Schriften. Alles, was wir thun, ist, ihn zum Schreiben aufzumuntern, wenn wir etwa glauben, dass er noch nicht genug hat drucken lassen. Das graue Alter hat seine Ehrwürdigkeit verloren, denn der unbärtige Jüngling weifs mehr aus Büchern, als jenes aus der Erfahrung. Wohlverstanden oder übelverstanden, darauf kommt es nicht an; genug, er weifs es, trägt es auf den Lippen, und kann es dreister an den Mann bringen, als der ehrliche Greis, dem vielleicht mehr die Begriffe, als die Worte zu Gebote stehen. Wir begreifen

nicht mehr, wie der Prophet es hat für ein so schreckliches Uebel halten können, dass der Jüngling sich erhebe über den Greis, oder wie jener Grieche dem Staate habe den Untergang prophezeihen können, weil in einer öffentlichen Versammlung sich eine muthwillige Jugend über einen Alten lustig gemacht hatte. Wir brauchen des erfahrenen Mannes nicht, wir brauchen nur seine Schriften. Mit einem Worte, wir sind *litterati*, Buchstabenmenschen. Vom Buchstaben hängt unser ganzes Wesen ab, und wir können kaum begreifen, wie ein Erdensohn sich bilden und vervollkommnen kann ohne Buch.

So war es nicht in den grauen Tagen der Vorwelt. Kann man nun schon nicht sagen, es war besser, so war es doch sicherlich anders. Man schöpfte aus andern Quellen, sammelte und erhielt in andern Gefäßen, und vereinzelte das Aufbewahrte durch ganz andere Mittel. Der Mensch war dem Menschen nothwendiger; die Lehre war genauer mit dem Leben, Betrachtung inniger mit Handlung verbunden. Der Unerfahrene musste dem Erfahrenen, der Schüler seinem Lehrer auf dem Fuße nachfolgen, seinen Umgang suchen, ihn beobachten und gleichsam ausholen, wenn er seine Wissbegierde befriedigen wollte. Um deutlicher zu zeigen, was dieser Umstand für Einfluss auf Religion und Sitten gehabt, muss ich mir abermals eine Abschweifung von meinem Wege erlauben, von der ich aber gar bald wieder einlenken werde. Meine Materie grenzt an so mannigfache andere Materien an, dass ich mich nicht immer auf demselben Gange erhalten kann, ohne in Nebenwege auszuweichen.

Mich dünkt, die Veränderung, die in den verschiedenen Zeiten der Cultur mit den Schriftzeichen vorgegangen, habe von jeher an den Revolutionen der menschlichen Erkenntniss überhaupt, und insbesondere an den mannigfaltigen Abänderungen ihrer Meinungen und Begriffe in Religionssachen sehr wichtigen Antheil, und wenn sie dieselben nicht völlig allein verursacht, doch wenigstens mit andern Nebenursachen auf eine merkliche Weise mitgewirkt. Kaum hört der Mensch auf, sich mit den ersten Eindrücken der äußern Sinne zu begnügen, und welcher Mensch kann es lange dabei bewenden lassen? Kaum fühlt er den seiner Seele eingesenkten Sporn, aus diesen äußern Eindrücken sich Begriffe zu bilden, so wird er die Nothwendigkeit gewahr, sie an sinnliche Zeichen zu binden, nicht nur, um sie andern mittheilen, sondern um sie

für sich selbst festhalten, und so oft es nöthig ist, wieder beachten zu können. Die ersten Schritte zur Absonderung allgemeiner Merkmale wird er zwar ohne Zeichen thun können und thun müssen, denn noch jetzt müssen alle neuen abstracten Begriffe ohne Hilfe der Zeichen gebildet, und sodann erst mit einem Namen belegt werden. Das gemeinsame Merkmal muss zuvörderst durch die Kraft der Aufmerksamkeit aus dem Gewebe, in welchem es verflochten ist, herausgehoben und hervorstechend gemacht werden. Hierzu verhilft von der einen Seite die objective Gewalt des Eindrucks, den dieses Merkmal auf uns zu machen fähig ist, so wie von unserer Seite das subjective Interesse, das wir an demselben haben. Aber dieses Herausheben und Beachten des gemeinsamen Merkmals kostet der Seele einige Anstrengung. Nicht lange, so verschwindet das Licht wieder, das die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt des Gegenstandes gesammelt hatte, und er verliert sich in den Schatten der ganzen Masse, mit welcher er vereinigt ist. Die Seele ist nicht im Stande viel weiter zu kommen, wenn diese Anstrengung eine Zeit lang anhalten und gar zu oft wiederholt werden muss. Sie hat angefangen abzusondern, aber sie kann nicht denken. Wie ist ihr zu rathen? — Die weise Vorsehung hat ihr ein Mittel sehr nahe gelegt, dessen sie sich zu allen Zeiten bedienen kann. Sie heftet das abgezogene Merkmal, entweder durch eine natürliche oder willkürliche Ideenverbindung an ein sinnliches Zeichen, das, so oft sein Eindruck erneuert wird, auch zugleich dieses Merkmal rein und unvermischt wieder hervorbringt und beleuchtet. So sind, wie bekannt, die aus natürlichen und willkürlichen Zeichen zusammengesetzten Sprachen der Menschen entstanden, ohne welche sie sich nur wenig vom unvernünftigen Thiere hätten unterscheiden können, weil der Mensch, ohne Hilfe der Zeichen, sich kaum um einen Schritt vom Sinnlichen entfernen kann.

So wie die ersten Schritte zur vernünftigen Erkenntniss gethan werden mussten, auf eben die Weise werden die Wissenschaften noch jetzt erweitert und mit Erfindungen bereichert, und daher ist zuweilen die Erfindung eines Worts in den Wissenschaften von grofser Wichtigkeit. Der erste, der dass Wort Natur erfunden, scheint eben keine grofse Entdeckung gemacht zu haben. Gleichwohl hatten es seine Zeitgenossen ihm zu verdanken, dass sie den Gaukler, der sie eine Erscheinung in der Luft sehen liefs, beschämen, und sagen konnten, sein Spiel

sei nichts übernatürliches, sondern eine Wirkung der Natur. Gesetzt, sie wussten noch nichts deutliches von den Eigenschaften gebrochener Strahlen, und wie durch dieselben ein Bild in der Luft hervorgebracht werden könne, — und wie weit reicht denn noch jetzt unsere Erkenntniss hierin? kaum um einen Schritt weiter, denn von der Natur des Lichts selbst und von seinen innern Bestandtheilen sind wir noch wenig unterrichtet: — so wussten sie doch wenigstens eine einzelne Erscheinung auf ein allgemeines Naturgesetz zurückzubringen, und waren nicht genöthigt, jedem Spiele eine besondere, freiwillige Ursache zuzuschreiben. So war es auch mit der neuern Entdeckung, dass die Luft eine Schwere habe. Wissen wir schon nicht die Schwere selbst zu erklären, so sind wir doch wenigstens im Stande, die Beobachtung, dass die flüssigen Materien in luftleeren Röhren in die Höhe steigen, auf das allgemeine Gesetz der Schwere zu reduciren, das dem ersten Anscheine nach vielmehr die Flüssigkeit sinken machen sollte. Wir können begreiflich machen, wie durch das allgemeine Sinken, das wir nicht erklären können, in diesem Falle hat ein Steigen hervorgebracht werden müssen, und auch dieses ist ein Schritt weiter in der Erkenntniss. Es ist also nicht jedes Wort in den Wissenschaften sogleich für leeren Schall zu erklären, wenn es nicht aus frühern Elementarbegriffen hergeleitet werden kann. Genug, wenn es eine allgemeine Eigenschaft der Dinge nur in ihrem wahren Umfange bezeichnet. Der Ausdruck *fuga vacui* würde nicht zu tadeln gewesen sein, wenn er nicht allgemeiner gewesen wäre, als die Beobachtung. Man fand, dass es Fälle gebe, wo die Natur nicht sogleich das Leere anzufüllen eile, daher die Redensart nicht als leer, sondern als falsch zu verwerfen gewesen. — So bleiben die Wörter: Cohäsion der Körper und allgemeine Gravitation in den Wissenschaften noch immer von grofser Wichtigkeit, ob wir sie gleich noch nicht aus frühern Grundbegriffen abzuleiten wissen.

Bevor Herr von Haller das Gesetz der Reizbarkeit entdeckte, wird so mancher Beobachter die Erscheinung selbst in der organischen Natur lebendiger Geschöpfe wahrgenommen haben.[1] Allein sie

[1] Der Begriff der sogenannten Irritabilität, das heifst der Fähigkeit der thierischen und pflanzlichen Gewebe auf Reize zu reagiren, wurde allerdings schon vor Haller und zwar von dem englischen Physiologen Glisson (geboren 1596, gestorben 1677), der durch seinen *Tractatus de natura substantiae energetica* (London 1672), worin

verschwand in dem ersten Augenblicke wieder, und zeichnete sich nicht genug von Nebenerscheinungen aus, um die Aufmerksamkeit des Beobachters fest zu halten. So oft die Bemerkung wiederkam, war sie ihm eine einzelne Wirkung der Natur, die ihn an die Menge der Fälle nicht erinnern konnte, in welchen er dasselbe wahrgenommen hatte; sie verlor sich also gar bald wieder, so wie die vorhergegangenen, und liefs weiter kein merkliches Andenken in der Seele zurück. Nur Haller gelang es, diesen Umstand aus der Verbindung herauszuheben, seine Allgemeinheit gewahr zu werden, ihn mit einem Worte zu bezeichnen, und nunmehr hat er unsere Aufmerksamkeit rege gemacht, und wir wissen jeden besondern Fall, in welchem wir etwas ähnliches inne werden, auf ein allgemeines Naturgesetz hinzuleiten.

Die Bezeichnung der Begriffe ist also doppelt nothwendig; einmal für uns selbst, gleichsam als ein Gefäfs, worin sie verwahrt und zum Gebrauch bei der Hand bleiben mögen, und sodann um unsere Gedanken andern mittheilen zu können. Nun haben die Laute oder die hörbaren Zeichen in letzterer Rücksicht einigen Vorzug: denn wenn wir unsere Gedanken andern mittheilen wollen, so sind die Begriffe schon in der Seele gegenwärtig, und wir können, nach Erfordern, die Laute hervorbringen, durch welche sie bezeichnet und unsern Nebenmenschen vernehmlich werden. So aber nicht in Absicht auf uns selbst. Wollen wir die abgesonderten Begriffe zu einer andern Zeit wieder in der Seele erwecken und vermittelst der Zeichen in Erinnerung bringen können, so müssen die Zeichen sich von selbst darbieten, und nicht erst auf unsere Willkür warten, die sie hervorrufe indem diese schon die Ideen voraussetzt, deren wir uns erinnern wollen. Diesen Vortheil verschaffen die sichtbaren Zeichen, weil sie fortdauernd sind, und nicht immer wieder hervorbracht werden müssen, um Eindruck zu machen.

Die ersten sichtbaren Zeichen, deren sich die Menschen zur Bezeichnung ihrer abgesonderten Begriffe bedient haben, werden vermuthlich die

ein der Leibniz'schen Monade ähnlicher Substanzbegriff aufgestellt wird, gewissermafsen ein Vorläufer Leibniz', in die Wissenschaft eingeführt, später aber von Haller weiter ausgebildet. Insbesondere hat er die Selbständigkeit der Reizbarkeit der Muskeln in ihrer Unabhängigkeit von jedem Nerveneinflusse behauptet, eine Beobachtung, welche früher vielfach bestritten, von der neuern Physiologie hingegen vollkommen bestätigt wurde.

Dinge selbst gewesen sein. Wie nämlich jedes Ding in der Natur einen eigenen Charakter hat, mit welchem es sich von allen übrigen Dingen auszeichnet, so wird der sinnliche Eindruck, den dieses Ding auf uns macht, unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf dieses Unterscheidungszeichen lenken, die Idee desselben rege machen, und also zur Bezeichnung desselben gar füglich dienen können. So kann der Löwe ein Zeichen der Tapferkeit, der Hund ein Zeichen der Treue, der Pfau ein Zeichen der stolzen Schönheit geworden sein, und so haben die ersten Aerzte lebendige Schlangen mit sich geführt, zum Zeichen, dass sie das Schädliche unschädlich zu machen wüssten.

Mit der Zeit kann man es bequemer gefunden haben, anstatt der Dinge selbst, ihre Bildnisse in Körpern oder auf Flächen zu nehmen, endlich der Kürze halber sich der Umrisse zu bedienen, sodann einen Theil des Umrisses statt des Ganzen gelten zu lassen, und endlich aus heterogenen Theilen ein unförmliches, aber bedeutungsvolles Ganze zusammenzusetzen, und diese Bezeichnungsart ist die Hieroglyphik.

Alles dieses hat, wie man sieht, sich ganz natürlich so entwickeln können; aber von der Hieroglyphik bis zu unserer alphabetischen Schrift — dieser Uebergang scheint einen Sprung, und der Sprung mehr als gemeine Menschenkräfte zu erfordern.

Dass zwar, wie einige glauben, unsere alphabetische Schrift blofs Zeichen der Laute, und nicht anders, als vermittelst der Laute, auf Sachen und Begriffe anzuwenden sein sollte, ist völlig ohne Grund. Uns, die wir von den hörbaren Zeichen lebhaftere Vorstellungen haben, bringt allerdings die Schrift auf die vernehmlichen Worte zuerst. Uns also geht der Weg von Schrift auf Sache über und durch die Sprache: aber desswegen ist es nicht nothwendig so. Dem Taubgeborenen ist die Schrift unmittelbar Bezeichnung der Sachen, und wenn er sein Gehör erlangt, werden ihn in den ersten Zeiten sicherlich die Schriftzeichen zuerst auf die unmittelbar mit ihnen verbundenen Dinge, und sodann erst vermittelst derselben auf die Laute bringen, die ihnen entsprechen. Die Schwierigkeit, die ich mir beim Uebergange auf unsere Schrift vorstelle, ist eigentlich diese, dass man ohne Vorbereitung und Anlass hat den überdachten Vorsatz fassen müssen, durch eine geringe Anzahl von Elementarzeichen und ihre möglichen Versetzungen eine Menge von Begriffen zu bezeichnen,

die weder zu übersehen, noch dem ersten Anscheine nach in Classen zu bringen, und dadurch zu umfassend scheinen mussten.

Indessen ist auch hier der Gang des Verstandes nicht ganz ohne Leitung gewesen. Da man sehr oft Gelegenheit gehabt, Schrift in Rede und Rede in Schrift zu verwandeln, und also die hörbaren Zeichen mit den sichtbaren zu vergleichen, so kann man gar bald bemerkt haben, dass sowohl in der Redesprache dieselben Laute, als in verschiedenen hieroglyphischen Bildern dieselben Theile öfters wiederkommen, aber immer in anderer Verbindung, wodurch sie ihre Bedeutung vervielfältigen. Endlich wird man gewahr worden sein, dass die Laute, die der Mensch hervorbringen und vernehmlich machen kann, so unendlich an der Zahl nicht sind, als die Dinge, welche durch sie bezeichnet werden; dass man den ganzen Umfang aller vernehmlichen Laute gar bald umfassen und in Classen abtheilen könne. Und sonach kann man diese Eintheilung anfangs unvollständig versucht, mit der Zeit ergänzt und immer verbessert, und jeder Classe ein ihr entsprechendes Schriftzeichen aus der Hieroglyphik zugeeignet haben. Es bleibt zwar auch so noch eine der herrlichsten Entdeckungen des menschlichen Geistes: allein man sieht doch wenigstens, wie die Menschen haben allmählich, ohne Flug der Erfindungskraft, darauf geführt werden können, sich das Unermessliche als messbar zu denken, gleichsam den gestirnten Himmel in Figuren abzutheilen, und so jedem Sterne seinen Ort anzuweisen, ohne die Anzahl der Sterne zu wissen. Ich glaube, bei den hörbaren Zeichen war die Spur leichter zu entdecken, der man nur nachgehen durfte, um die Figuren wahrzunehmen, in welche sich das unermessliche Heer der menschlichen Begriffe bringen liefse, und sodann war es so schwer nicht mehr, die Anwendung davon auf die Schrift zu machen, und auch diese zu schichten, und in Classen abzutheilen. Mich dünkt daher, ein Volk von Taubgeborenen würde mehr Erfindungskraft anzustrengen haben, von der Hieroglyphik auf die alphabetische Schrift zu kommen, weil sich's bei den Schriftzeichen nicht so leicht einsehen lässt, das sie einen fasslichen Umfang haben, und in Classen zu bringen seien.

Ich bediene mich des Worts Classen, so oft von den Elementen der lautbaren Sprachen die Rede ist: denn noch jetzt in unsern lebendigen ausgebildeten Sprachen ist die Schrift bei weitem so mannigfaltig nicht, als die Rede, und wird dasselbe Schriftzeichen in verschie-

dener Verbindung und Stellung verschiedentlich gelesen und ausgesprochen. Gleichwohl ist es offenbar, dass wir durch den häufigen Gebrauch der Schrift unsere Redesprache einförmiger, und nach Anleitung und Bedürfniss der Schrift elementarischer gemacht haben. Daher die Nationen, die der Schrift nicht kundig sind, eine weit gröfsere Mannigfaltigkeit in ihrer Redesprache haben, und viele Laute in derselben so unbestimmt sind, dass wir sie durch unsere Schriftzeichen nur sehr unvollkommen anzudeuten imstande sind. Man wird also anfangs die Sachen haben im ganzen nehmen und eine Menge ähnlicher Laute durch ein und eben dasselbe Schriftzeichen bezeichnen müssen. Mit der Zeit aber werden feinere Unterschiede wahrgenommen, und zu ihrer Bezeichnung mehrere Buchstaben angenommen worden sein. Dass aber unser Alphabet aus einer Art von hieroglyphischer Schrift entlehnt worden, ist noch jetzt an den meisten Zügen und Namen des hebräischen Alphabets[a] zu erkennen, und aus diesen sind, wie aus der Geschichte offenbar ist, alle übrigen uns bekannten Schriftarten entstanden. Ein Phönicier war es, der die Griechen in der Kunst zu schreiben unterrichtete.

Alle diese verschiedenen Modificationen der Schrift und Bezeichnungsarten müssen auch auf den Fortgang und die Verbesserung der Begriffe, Meinungen und Kenntnisse verschiedentlich gewirkt haben. Von der einen Seite zu ihrem Vortheile. Die Beobachtungen, Versuche und Betrachtungen in astronomischen, ökonomischen, moralischen und religiösen Dingen wurden vervielfältigt, ausgebreitet, erleichtert und den Nachkommen aufbehalten. Sie sind die Zellen, in welche die Bienen ihren Honig sammeln, und zum Genusse für sich und andere aufbewahren. — Allein, wie es in menschlichen Dingen allezeit geht, was die Weisheit hier baut, sucht die Thorheit dort schon wieder einzureifsen, und mehrentheils bedient sie sich derselben Mittel und Werkzeuge. Missverstand von der einen, und Missbrauch von der andern Seite verwandelten das, was Verbesserung des menschlichen Zustands sein sollte, in Verderben und Verschlimmerung. Was Einfalt und Unwissenheit war, ward nunmehr Verführung und Irrthum. Von der einen Seite Missverstand: der grofse Haufen war von den Begriffen, die mit diesen sinnlichen Zeichen

[a] Als א Rind, ב Haus, ג Kamel, ד Thüre, ה Haken, ו Schwert, כ Faust, Löffel, ל Stimulus, ז Fisch, ם Stütze, Urtheilsort, ע Auge, פ Mund, ק Affe, ש Zahn.

verbunden sein sollten, gar nicht oder nur halb unterrichtet. Sie sahen die Zeichen nicht als bloße Zeichen an, sondern hielten sie für die Dinge selbst. So lange man sich noch der Dinge selbst, oder ihrer Bildnisse und Umrisse statt der Zeichen bediente, war dieser Irrthum leicht möglich. Die Dinge hatten außer ihrer Bedeutung auch ihre eigene Realität. Die Münze war zugleich Waare, die ihren eigenen Gebrauch und Nutzen hat, daher der Unwissende desto leichter ihren Werth als Münze verkennen und unrichtig angeben konnte. Die hieroglyphische Schrift konnte zwar zum Theil diesen Irrthum benehmen, oder begünstigte ihn wenigstens so sehr nicht, als die Umrisse; denn diese waren aus heterogenen und übel passenden Theilen zusammengesetzt, unförmliche und widersinnige Gestalten, die kein eigenes Dasein in der Natur haben, und also, wie man denken sollte, nicht für Schrift genommen werden konnten. Allein dieses Räthselhafte und Fremde in der Zusammensetzung selbst gab dem Aberglauben Stoff zu mancherlei Erdichtung und Fabel. Heuchelei und muthwilliger Missbrauch waren von der andern Seite geschäftig, und gaben ihm Märchen an die Hand, die er zu erfinden nicht sinnreich genug war. Wer einmal Gewicht und Ansehen sich erworben, möchte solches, wo nicht vermehren, doch wenigstens gern erhalten. Wer einmal auf eine Frage eine befriedigende Antwort gegeben, möchte solche gern niemals schuldig bleiben. Da ist keine Fratze so ungereimt, keine Posse so possenhaft, zu der man nicht seine Zuflucht nimmt, keine Fabel so vernunftlos, die man der Einfalt nicht einzubilden sucht, um nur auf jedes Warum? alsofort mit einem Darum zur Hand sein zu können. Unaussprechlich bitter wird das Wort: Ich weiß nicht! wenn man sich erst als ein Vielwissender, oder gar Alleswissender angekündigt hat, insbesondere, wenn Stand und Amt und Würde von uns zu fordern scheinen, dass wir wissen sollen. Ach! wie manchem mag das Herz schlagen, wenn er jetzt auf dem Punkte ist, Gewicht und Ansehen zu verlieren, oder an der Wahrheit zum Verräther zu werden; und wie wenige besitzen die Klugheit des SOKRATES, selbst in den Fällen, wo man etwas mehr weiß als sein Nächster, immer noch die erste Antwort sein zu lassen: Ich weiß nichts! damit man sich selbst Verlegenheit erspare, und auf den Fall, da ein solches Bekenntniss nöthig sein würde, die Selbstdemüthigung zum voraus leichter gemacht habe.

Indessen sieht man, wie hieraus hat Thierdienst und Bilderdienst,

Götzen- und Menschendienst, Fabeln und Märchen entstehen können, und wenn ich dieses schon nicht für die einzige Quelle der Mythologie ausgebe, so glaube ich doch, dass es zur Entstehung und Fortpflanzung aller dieser Albernheiten sehr viel hat beitragen können. Insbesondere lässt sich hieraus eine Bemerkung erklären, die Herr Professor Meiners irgendwo in seinen Schriften gemacht hat. Er will durchgehends bemerkt haben, dass bei den ursprünglichen Nationen, solchen nämlich, die sich selbst gebildet, und ihre Cultur keiner andern Nation zu verdanken haben, mehr Thierdienst als Menschendienst im Schwunge gewesen, ja leblose Dinge weit eher als Menschen göttlich verehrt und angebetet worden seien. Ich setze die Richtigkeit der Bemerkung voraus, und lasse den philosophischen Geschichtsforscher dafür die Gewähr leisten. Ich will versuchen sie zu erklären!

Wenn die Menschen die Dinge selbst, oder ihre Bildnisse und Umrisse Zeichen der Begriffe sein lassen, so können sie zur Bezeichnung moralischer Eigenschaften keine Dinge bequemer und bedeutender finden, als die Thiere. Die Ursachen sind eben dieselben, die mein Freund Lessing in seiner Abhandlung von der Fabel angiebt, warum Aesop die Thiere zu seinen handelnden Wesen in dem Apolog gewählt hat. Jedes Thier hat seinen bestimmten, auszeichnenden Charakter, und kündigt sich dem ersten Anblicke gleich von dieser Seite an, indem die ganze Bildung desselben mehrentheils auf dieses eigenthümliche Unterscheidungszeichen hinweist. Dieses Thier ist behende, jenes scharfsichtig, dieses stark, jenes gelassen, dieses treu und den Menschen ergeben, jenes falsch, oder liebt die Freiheit u. s. w. Ja die leblosen Dinge selbst haben in ihrem äußern mehr Bestimmtheit, als der Mensch dem Menschen. Dieser sagt, dem ersten Anblicke nach, nichts, oder vielmehr alles. Er besitzt diese Eigenschaften alle, schließt keine derselben wenigstens völlig aus, und das Mehr oder Weniger davon zeigt er nicht sogleich an der Oberfläche. Sein unterscheidender Charakter fällt also nicht in die Augen, und er ist zur Bezeichnung moralischer Begriffe und Eigenschaften das unbequemste Ding in der Natur.

Noch jetzt können in den bildenden Künsten die Personen der Götter und Helden nicht besser angedeutet werden, als vermittelst der thierischen oder leblosen Bilder, die man ihnen zugesellt. Ist schon eine Minerva von einer Juno der Bildung nach unterschieden, so zeichnen sie

sich gleichwohl durch die thierischen Merkmale, die ihnen zugegeben werden, weit besser aus. Auch der Dichter, wenn er von sittlichen Eigenschaften in Metaphern und Allegorien reden will, nimmt mehrentheils seine Zuflucht zu den Thieren. Löwe, Tiger, Adler, Stier, Fuchs, Hund, Bär, Wurm, Taube, alles dieses spricht, und die Bedeutung springt in die Augen. Daher wird man zuerst auch die Eigenschaften des Anbetungswürdigsten durch dergleichen Zeichen anzudeuten und sinnlich zu machen gesucht haben. In der Nothwendigkeit, diese abgezogensten Begriffe an sinnliche Dinge zu heften, und an solche sinnliche Dinge, die am wenigsten vieldeutig sind, wird man thierische Bilder haben wählen, oder aus ihnen welche zusammensetzen müssen. Und wir haben gesehen, wie ein so unschuldiges Ding, eine blofse Schriftart, in den Händen der Menschen gar bald ausarten, und in Abgötterei übergehen kann. Natürlich also wird alle ursprüngliche Abgötterei mehr Thierdienst als Menschendienst sein. Menschen konnten zur Bezeichnung göttlicher Eigenschaften gar nicht gebraucht werden, und die Vergötterung derselben musste von einer ganz andern Seite kommen. Es mussten etwa Helden und Eroberer, oder Weise, Gesetzgeber und Propheten aus einer glücklichen und früher gebildeten Weltgegend herüber gekommen sein, und sich durch aufserordentliche Talente so hervorgethan, so erhaben gezeigt haben, dass man sie als Boten der Gottheit, oder als die Gottheit selbst verehrte. Dass dieses aber weit füglicher bei Nationen eintreffen kann, die ihre Cultur nicht sich selbst, sondern andern zu verdanken haben, lässt sich leicht begreifen, weil, wie das gemeine Sprichwort lautet, ein Prophet in seiner Heimat selten zu aufserordentlichem Ansehen gelangt. — Und sonach wäre die Bemerkung des Herrn Meiners eine Art von Bestätigung für meine Hypothese, dass das Bedürfniss der Schriftzeichen die erste Veranlassung zur Abgötterei gewesen.

Bei Beurtheilung der Religionsbegriffe einer sonst noch unbekannten Nation muss man sich, aus eben der Ursache, hüten, nicht alles mit eigenen heimischen Augen zu sehen, um nicht Götzendienst zu nennen, was im Grunde vielleicht nur Schrift ist. Man stelle sich vor, ein zweiter Omiya, der von dem Geheimnisse der Schreibkunst nichts wüsste, würde plötzlich, ohne sich nach und nach an unsere Ideen zu gewöhnen, aus seinem Welttheile in irgend einen der bilderfreiesten Tempel von Europa — um das Beispiel auffallender zu machen — in den Tempel

der Providenz versetzt. Er finde alles leer von Bildern und Verzierung, nur dort auf der weifsen Wand einige schwarze Züge*, die vielleicht das Ungefähr dahin gestrichen. Doch nein! die ganze Gemeinde schauet auf diese Züge mit Ehrfurcht, faltet die Hände zu ihnen, richtet zu ihnen die Anbetung. Nun führt ihn eben so schnell und eben so plötzlich nach Otahaiti zurück, und lasst ihn seinen neugierigen Landsleuten von den Religionsbegriffen des D. Philanthropin Bericht abstatten. Werden sie den abgeschmackten Aberglauben ihrer Mitmenschen nicht zugleich belachen und bedauern, die so tief gesunken sind, schwarzen Zügen auf weifsem Grunde göttliche Ehre zu erzeigen? — Aehnliche Fehler mögen unsere Reisenden sehr oft begehen, wenn sie uns von der Religion entfernter Völker Nachricht ertheilen. Sie müssen sich mit den Gedanken und Meinungen einer Nation sehr genau bekannt machen, bevor sie mit Zuverlässigkeit sagen können, ob die Bilder bei ihr noch den Geist der Schrift haben oder schon in Abgötterei ausgeartet sind. Die Eroberer Jerusalems fanden bei Plünderung des Tempels die Cherubim auf der Lade des Bundes und hielten sie für die Götzenbilder der Juden. Sie sahen alles mit barbarischen Augen und aus ihrem Gesichtspunkte. Ein Bild der göttlichen Vorsehung und obwaltenden Gnade nahmen sie, ihrer Sitte nach, für Bild der Gottheit, für Gottheit selbst und freuten sich ihrer Entdeckung. So lachen die Leser noch jetzt über die indischen Weltweisen, die dieses Weltall von Elephanten tragen lassen, die Elephanten auf eine grofse Schildkröte stellen, diese von einem ungeheuren Bären halten und den Bären auf einer unermesslichen Schlange ruhen lassen. Die guten Leute haben wohl an die Frage nicht gedacht: Worauf ruht denn die unermessliche Schlange?

Nun lest in der Schasta der Gentoos selbst die Stelle, in welcher ein Sinnbild dieser Art beschrieben wird, das wahrscheinlicher weise zu dieser Sage Gelegenheit gegeben hat. Ich entlehne sie aus dem zweiten Theile der *Nachrichten von Bengalen und dem Kaiserthume Indostan* von J. Z. Hollwell, der sich in den heiligen Büchern der Gentoos hat unterrichten lassen und imstande war, mit den Augen eines eingeborenen Braminen zu sehen. So lauten die Worte im achten Abschnitte:

„Modu und Kytu zwei Ungeheuer, Zwietracht und Aufruhr,

* Die Worte: Gott, allweise, allmächtig, allgutig, belohnt das Gute.

waren ihr erwunden, und nun trat der Ewige aus der Unsichtbarkeit hervor, und Glorie umgab ihn von allen Seiten."

„Der Ewige sprach: Du Birma Schöpfungskraft! erschaffe und bilde alle Dinge der neuen Schöpfung mit dem Geiste, den ich dir einhauche. — Und du, Bistnu Erhaltungskraft! beschütze und erhalte die erschaffenen Dinge und Formen nach meiner Vorschrift. — Und du, Sie Zerstörung, Umbildung, verwandle die Dinge der neuen Schöpfung, und bilde sie um, mit der Kraft, die ich dir verleihen werde."

„Birma, Bistnu und Sie vernahmen die Worte des Ewigen, bückten sich und bezeigten Gehorsam."

„Alsofort schwamm Birma auf die Oberfläche des Johala Meerestiefe, und die Kinder Modu und Kytu flohen und verschwanden, als er erschien."

„Als durch den Geist des Birma die Bewegungen der Tiefen sich legten, verwandelte sich Bistnu in einen mächtigen Bären Zeichen der Stärke bei den Gentoos, weil er im Verhältniss seiner Gröfse das stärkste Thier ist, stieg hinab in die Tiefen des Johala und zog mit seinen Hauern Murto die Erde an's Licht. — Sodann entsprangen aus ihm freiwillig eine mächtige Schildkröte Zeichen der Beständigkeit bei den Gentoos und eine mächtige Schlange derselben Zeichen der Weisheit. Und Bistnu richtete die Erde auf dem Rücken der Schildkröte auf und setzte Murto auf das Haupt der Schlange u. s. w."

Alles dieses findet man bei ihnen auch in Bildern vorgestellt, und man sieht, wie leicht solche Sinnbilder und Bilderschrift zu Irrthümern verleiten können.

Die Geschichte der Menschheit hat wirklich, wie bekannt, einen Zeitraum von vielen Jahrhunderten zurückgelegt, in welchen ein wirklicher Götzendienst fast auf dem ganzen Erdboden zur herrschenden Religion geworden. Die Bilder hatten ihren Werth als Zeichen verloren. Der Geist der Wahrheit, der in ihnen aufbewahrt werden sollte, war verduftet, und das schale Vehiculum, das zurückblieb, in verderbliches Gift verwandelt. Die Begriffe von der Gottheit, die in den Volksreligionen sich noch erhielten, waren von Aberglauben so entstellt, von Heuchelei und Pfaffenlist so verderbt, dass man mit Grund zweifeln konnte: ob nicht Ohngötterei der menschlichen Glückseligkeit weniger schädlich, ob so zu sagen, die Gottlosigkeit selbst nicht weniger gottlos

sei, als eine solche Religion. Menschen, Thiere, Pflanzen, die scheufslichsten und verächtlichsten Dinge in der Natur wurden angebetet und als Gottheiten verehrt oder vielmehr als Gottheiten gefürchtet. Denn von der Gottheit hatten die öffentlichen Volksreligionen der damaligen Zeiten keinen andern Begriff, als von einem furchtbaren Wesen, das uns Erdbewohnern an Macht überlegen, leicht zum Zorne zu reizen und schwer zu versöhnen ist. Zur Schmach des menschlichen Verstandes und Herzens wusste der Aberglaube die unverträglichsten Begriffe mit einander zu verbinden, Menschenopfer und Thierdienst neben einander gelten zu lassen. In den prächtigsten, nach allen Regeln der Kunst erbauten und ausgezierten Tempeln sah man, wie PLUTARCH sich ausdrückt, zur Schande der Vernunft, sich nach der Gottheit um, die hier angebetet würde, und fand auf dem Altare eine scheufsliche Meerkatze, und diesem Unthiere wurden blühende Jünglinge und Mädchen geschlachtet. So tief hatte die Abgötterei die menschliche Natur erniedrigt! Man schlachtete Menschen, wie der Prophet in einer emphatischen Antithese sich ausdrückt, man schlachtete Menschen, um sie dem angebeteten Viehe zu opfern.

Hier und da wagten es zuweilen die Philosophen, sich dem allgemeinen Verderbnisse zu widersetzen, und öffentlich oder durch geheime Anstalten die Begriffe zu reinigen und aufzuklären. Sie versuchten es, den Bildern ihre alte Bedeutung wieder zu geben oder auch neue unterzulegen, und dadurch dem todten Leichname gleichsam seinen Geist wieder einzuhauchen. Aber vergeblich! Auf die Religion des Volks hatten ihre vernünftigen Erklärungen keinen Einfluss. So gierig der ungebildete Mensch nach Erklärung zu sein scheint, so unzufrieden ist er, wenn sie ihm in wahrer Einfalt gegeben wird. Was ihm verständlich ist, wird ihm gar bald zum Ueberdrusse und verächtlich, und er geht immer nach neuen, geheimnissvollen, unerklärbaren Dingen aus, die er mit verdoppeltem Wohlgefallen beherzigt. Seine Wissbegier will immer gespannt, niemals befriedigt sein. Der öffentliche Vortrag fand also bei den gröfsten Haufen kein Gehör, oder vielmehr von seiten des Aberglaubens und der Heuchelei den hartnäckigsten Widerstand, und empfing seinen gewöhnlichen Lohn, Verachtung oder Hass und Verfolgung. Die geheimen Anstalten und Vorkehrungen, in welchen die Rechte der Wahrheit einigermafsen aufrecht erhalten werden sollten, gingen zum Theil selbst den

Weg der Corruption, und wurden zu Pflanzschulen alles Aberglaubens, aller Laster und aller Abscheulichkeiten. — Eine gewisse Schule der Weltweisen fasste den kühnen Gedanken, die abgesonderten Begriffe der Menschen von allem Bildlichen und Bildähnlichen zu entfernen, und an solche Schriftzeichen zu binden, die ihrer Natur nach für nichts anderes genommen werden können, an Zahlen. Da die Zahlen an und für sich selbst nichts vorstellen, mit keinem sinnlichen Eindrucke in natürlicher Verbindung stehen, so sollte man glauben, sie wären keiner Missdeutung fähig, man müsste sie für willkürliche Schriftzeichen der Begriffe nehmen oder als unverständlich dahin gestellt sein lassen. Hier, sollte man meinen, kann der roheste Verstand nicht Zeichen mit Sachen verwechseln, und aller Missbrauch wäre durch diesen feinen Kunstgriff verhütet. Wem die Zahlen nicht verständlich sind, dem sind sie leere Figuren. Wen sie nicht aufklären, den können sie wenigstens nicht verführen.

So konnte sich der grofse Stifter dieser Schule bereden. Allein gar bald ging in dieser Schule selbst der Unverstand seinen alten Gang. Unzufrieden mit dem, was man so verständlich, so begreiflich fand, suchte man in den Zahlen selbst eine geheime Kraft, in den Zeichen abermals eine unerklärbare Realität, wodurch abermals ihr Werth als Zeichen verloren ging. Man glaubte, oder machte wenigstens andere glauben, dass in diesen Zahlen alle Geheimnisse der Natur und der Gottheit verborgen lägen, schrieb ihnen wunderthätige Kraft zu, und wollte durch und vermittelst derselben nicht nur die Neu- und Wissbegierde der Menschen, sondern ihre ganze Eitelkeit, ihr Streben nach hohen unerreichbaren Dingen, ihren Vorwitz und ihre Habsucht, ihren Geiz und ihren Wahnsinn befriedigen. Mit einem Worte, die Thorheit hatte abermals die Anschläge der Weisheit vereitelt, und das wieder vernichtet oder gar zu ihrem Gebrauche verwendet, was diese zu bessern Endzwecke angeschafft hatte.[1]

[1] Was Mendelssohn hier über die geschichtliche Entwickelung der Pythagoreischen Zahlenlehre anführt, kann doch, soweit dieses den Gegensatz zwischen der ursprünglichen Lehre des Stifters der Pythagoreischen Schule und der der spätern Begründer der mathematisch-metaphysischen Speculation, das heifst, zwischen Pythagoras selbst und den ältern Pythagoreern, Philolaus, Archytas u. s. w. betrifft, bei der Unsicherheit der historischen Zeugnisse und der angefochtenen Echtheit der

Und nun bin ich imstande, meine Vermuthung von der Bestimmung des Ceremonialgesetzes im Judenthume deutlicher zu machen. — Die Stammväter unserer Nation, Abraham, Isaak und Jacob, sind dem Ewigen treu geblieben und haben lautere, von aller Abgötterei entfernte Religionsbegriffe bei ihren Familien und Nachkommen zu erhalten gesucht. Und nun waren diese ihre Nachkommen von der Vorsehung ausersehen, eine priesterliche Nation zu sein, das ist, eine Nation, die durch ihre Einrichtung und Verfassung, durch ihre Gesetze, Handlungen, Schicksale und Veränderungen immer auf gesunde unverfälschte Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften hinweise, solche unter den Nationen gleichsam durch ihr bloßes Dasein unaufhörlich lehre, rufe, predige und zu erhalten suche. Sie lebten unter Barbaren und Götzendienern im äußersten Drucke, und das Elend hatte sie beinahe gegen die Wahrheit so fühllos gemacht, als ihre Unterdrücker der Uebermuth. Gott befreite sie aus diesem sclavischen Zustande durch außerordentliche Wunderthaten, ward der Erretter, Anführer, König, Gesetzgeber und Gesetzverweser dieser von ihm gebildeten Nation, und legte ihre ganze Verfassung so an, wie es die weisen Absichten seiner Vorsehung erforderten. Schwach und kurzsichtig ist des Menschen Auge! Wer kann sagen, ich bin in das Heiligthum Gottes gekommen, habe seinen Plan ganz übersehen, weiß seine Absichten, Maß und Ziel und Grenze zu bestimmen? Aber erlaubt ist dem bescheidenen Forscher zu muthmaßen, aus dem Erfolge zu schließen, wenn er nur beständig eingedenk ist, dass er nichts als vermuthen kann.

Wir haben gesehen, was für Schwierigkeiten es hat, die abgesonderten Begriffe der Religion unter den Menschen durch fortdauernde Zeichen zu erhalten. Bilder und Bilderschrift führen zu Aberglauben und Götzendienst, und unsere alphabetische Schreiberei macht den Men-

Philolaischen Fragmente kaum noch als zutreffend bezeichnet werden. Meint Mendelssohn ferner die mystisch-theologischen Ausartungen, die der sogenannte Neupythagoreismus im ersten und zweiten Jahrhunderte v. Chr. (Apollonius von Tyana, Moderatus aus Gades, Nikomachus aus Gerasa und Secundus aus Athen) zeigte, so dürfte auch sein Urtheil über diese Männer bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung immer noch der Berichtigung bedürfen. Vgl. aus der unübersehbaren Literatur über den ältern und neuern Pythagoreismus die zusammenfassenden Darstellungen in den historischen Werken von Ritter und Zeller.

schen zu speculativ. Sie legt die symbolische Erkenntniss der Dinge und ihrer Verhältnisse gar zu offen auf der Oberfläche aus, überhebt uns der Mühe des Eindringens und Forschens, und macht zwischen Lehre und Leben eine gar zu weite Trennung. Diesen Mängeln abzuhelfen, gab der Gesetzgeber dieser Nation das Ceremonialgesetz. Mit dem alltäglichen Thun und Lassen der Menschen sollten religiöse und sittliche Erkenntnisse verbunden sein. Das Gesetz trieb sie zwar nicht zum Nachdenken an, schrieb ihnen blofs Handlungen, blofs Thun und Lassen vor. Die grofse Maxime dieser Verfassung scheint gewesen zu sein: Die Menschen müssen zu Handlungen getrieben und zum Nachdenken nur veranlasst werden. Daher jede dieser vorgeschriebenen Handlungen, jeder Gebrauch, jede Ceremonie ihre Bedeutung, ihren gediegenen Sinn hatte, mit der speculativen Erkenntniss der Religion und der Sittenlehre in genauer Verbindung stand, und dem Wahrheitsforscher eine Veranlassung war, über jene geheiligten Dinge selbst nachzudenken, oder von weisen Männern Unterricht einzuholen. Die zur Glückseligkeit der Nation sowohl als der einzelnen Glieder derselben nützlichen Wahrheiten sollten von allem Bildlichen äufserst entfernt sein; denn dieses war Hauptzweck und Grundgesetz der Verfassung. An Handlungen und Verrichtungen sollten sie gebunden sein, und diese ihnen statt der Zeichen dienen, ohne welche sie sich nicht erhalten lassen. Die Handlungen der Menschen sind vorübergehend, haben nichts bleibendes, nichts fortdauerndes, das, so wie die Bilderschrift, durch Missbrauch oder Missverstand zur Abgötterei führen kann. Sie haben aber auch den Vorzug vor Buchstabenzeichen, dass sie den Menschen nicht isoliren, nicht zum einsamen, über Schriften und Büchern brütenden Geschöpfe machen. Sie treiben vielmehr zum Umgange, zur Nachahmung und zum mündlichen, lebendigen Unterrichte. Daher waren der geschriebenen Gesetze nur wenig, und auch diese ohne mündlichen Unterricht und Ueberlieferung nicht ganz verständlich, und es war verboten, über dieselben mehr zu schreiben. Die ungeschriebenen Gesetze aber, die mündliche Ueberlieferung, der lebendige Unterricht von Mensch zu Mensch, vom Munde in's Herz, sollten erklären, erweitern, einschränken und näher bestimmen, was in dem geschriebenen Gesetze, aus weisen Absichten und mit weiser Mäfsigung, unbestimmt geblieben ist. In allem, was der Jüngling thun sah, in allen öffentlichen sowohl als

Privatverhandlungen, an allen Thoren und an allen Thürpfosten, wohin er die Augen oder die Ohren wendete, fand er Veranlassung zum Forschen und Nachdenken, Veranlassung, einem ältern und weisern Manne auf allen seinen Tritten zu folgen, seine kleinsten Handlungen und Verrichtungen mit kindlicher Sorgfalt zu beobachten, mit kindlicher Gelehrigkeit nachzuahmen, nach dem Geiste und der Absicht dieser Verrichtungen zu forschen, und den Unterricht einzuholen, dessen sein Meister ihn fähig und empfänglich hielt. So war Lehre und Leben, Weisheit und Thätigkeit, Speculation und Umgang auf das innigste verbunden, oder so sollte es vielmehr, der ersten Einrichtung und Absicht des Gesetzgebers nach sein; aber unerforschlich sind die Wege Gottes! auch hier ging es, nach einer kurzen Periode, den Weg des Verderbnisses. Nicht lange, so war auch dieser glänzende Zirkel durchlaufen, und die Sachen kamen wieder nicht weit von der Tiefe zurück, von welcher sie ausgegangen waren, wie leider! seit vielen Jahrhunderten am Tage liegt.

Schon in den ersten Tagen der so wundervollen Gesetzgebung fiel die Nation in den sündlichen Wahn der Aegypter zurück, und verlangte ein Thierbild, ihrem Vorgeben nach, wie es scheint, nicht eigentlich als eine Gottheit zum Anbeten; hierin würde der Hohepriester und Bruder des Gesetzgebers nicht gewillfahrtet haben, und wenn sein Leben noch so sehr in Gefahr gewesen wäre. — Sie sprachen blofs von einem göttlichen Wesen, das sie anführen und die Stelle des Moses vertreten sollte, von dem sie glaubten, dass er seinen Posten verlassen hätte. Aron vermochte dem Andringen des Volks nicht länger zu widerstehen, goss ihnen ein Kalb, und um sie bei dem Vorsatze festzuhalten, dieses Bild nicht, sondern den Ewigen allein göttlich zu verehren, rief er: Morgen sei dem Ewigen zu Ehren ein Fest! Aber am Festtage, bei Tanz und Schmause, liefs der Pöbel ganz andere Worte hören: Dieses sind deine Götter, Israel! die dich aus Aegypten geführt haben! Nun war das Fundamentalgesetz übertreten, das Band der Nation aufgelöst. Vernünftige Vorstellungen fruchten selten bei einem aufgewiegelten Pöbel, wenn die Unordnung erst eingerissen, und man weifs, zu welchen harten Mafsregeln der göttliche Gesetzgeber sich hat entschliefsen müssen, das aufrührerische Gesindel wieder zum Gehorsam zu bringen. Es verdient indessen angemerkt und bewundert zu werden, was die Vorsehung Gottes aus diesem unglücklichen Vorfalle selbst für Vortheil zu ziehen,

zu welcher erhabenen und ganz ihrer würdigen Absicht sie ihn anzuwenden gewusst hat.

Ich habe bereits oben angeführt, dass das Heidenthum von der Macht der Gottheit noch erträglichere Begriffe gehabt, als von ihrer Güte. Der gemeine Mann hält Güte und Leichtversöhnlichkeit für Schwachheit. Er beneidet jeden um den mindesten Vorzug an Macht, Reichthum, Schönheit, Ehre u. s. w., nur nicht um den Vorzug an Güte. Und wie kann er auch dieses, da es doch gröfstentheils nur von ihm selbst abhängt, den Grad von Sanftmuth zu erlangen, den er beneidenswerth findet? Es gehört Nachsinnen dazu, wenn wir begreifen sollen, dass Hass und Rachsucht, Neid und Grausamkeit im Grunde nichts anderes als Schwachheit, lediglich Wirkungen der Furcht sind. Furcht, mit zufälliger, unsicherer Ueberlegenheit verbunden, ist die Mutter aller dieser barbarischen Gesinnungen. Nur die Furcht macht grausam und unversöhnlich. Wer sich seiner Ueberlegenheit mit Sicherheit bewusst ist, findet weit gröfsere Glückseligkeit in Nachsicht und Verzeihung.

Hat man erst dieses einsehen gelernt, so kann man nicht länger Anstand nehmen, Liebe für einen wenigstens eben so erhabenen Vorzug zu halten als Macht, und dem allerhöchsten Wesen, dem man Allmacht zuschreibt, auch Allgütigkeit zuzutrauen, den Gott der Stärke auch für den Gott der Liebe zu erkennen. Aber wie weit war das Heidenthum von dieser Verfeinerung entfernt! Ihr findet in ihrer ganzen Götterlehre, in allen Gedichten und andern Ueberbleibseln der frühern Zeit keine Spur, dass sie irgend einer ihrer Gottheiten auch Liebe und Barmherzigkeit gegen die Menschenkinder zugeschrieben hätten. „Sowohl das Volk", sagt Herr Meiners* von dem weisesten Staate der Griechen, „sowohl das Volk, als der gröfste Theil seiner tapfersten Heerführer und weisesten Staatsmänner, hielten die Götter, die sie anbeteten, zwar für Wesen, die mächtiger als Menschen wären, die aber mit ihnen einerlei Bedürfnisse, Leidenschaften, Schwachheiten und sogar Laster hätten. — Alle Götter schienen den Atheniensern, so wie den übrigen Griechen so bösartig, dass sie sich einbildeten, ein aufserordentliches oder lange dauerndes Glück ziehe den Zorn und die Missgunst der Götter auf sich, und werde durch ihre Ver-

* *Geschichte der Wissenschaften in Griechenland und Rom.* Lemgo 1781—82. 2. Band, S. 77.

anstaltungen über den Haufen geworfen. Sie dachten sich ferner eben diese Götter so reizbar, dass sie alle Unglücksfälle für göttliche Strafen ansahen, die ihnen nicht um allgemeiner Sittenverderbniss oder einzelner grofsen Verbrechen willen, sondern wegen unbedeutender, meistens unwillkürlicher Nachlässigkeiten bei gewissen Gebräuchen und Feierlichkeiten zugeschickt wurden.“ Im Homer selbst, in dieser sanften, liebevollen Seele, war der Gedanke noch nicht aufgeblüht, dass die Götter aus Liebe verzeihen, dass sie ohne Wohlwollen in ihrem himmlischen Wohnsitze nicht selig sein würden.

Und nun sehe man, mit welcher Weisheit der Gesetzgeber der Israeliten sich ihrer schrecklichen Vergehung gegen die Majestät bedient, um eine so wichtige Lehre dem menschlichen Geschlechte bekannt zu machen, und ihm eine Quelle des Trostes zu eröffnen, aus welcher wir noch jetzt schöpfen und uns erquicken. — Welch erhabene und schauervolle Vorbereitung! Der Aufruhr war gedämpft, die Sünder zur Erkenntniss ihres sträflichen Vergehens gebracht, die Nation in Bestürzung, und der Gesandte Gottes, Moses selbst, liefs fast den Muth sinken: „Ach, Herr! so lange dein Unwille sich nicht legt, lass uns nicht von dannen ziehen! Wodurch sollte wohl erkannt werden, dass ich und deine Nation Wohlgewogenheit in deinen Augen gefunden? Ist es nicht, wenn du mit uns gehst? Nur dadurch werden wir uns, ich und deine Nation, von jeder andern unterscheiden, welche auf dem Erdboden ist.“

Gott. „Auch darin will ich dir willfahren; denn du hast Gnade gefunden in meinen Augen, und ich habe dich namentlich zu meinem Liebling ausersehen.“

Moses. „Durch diese trostreichen Worte aufgerichtet, wage ich noch eine kühnere Bitte! Ach, Herr! lass mich deine Herrlichkeit schauen!“

Gott. „Ich will meine Allgütigkeit vor dir vorüberziehen lassen*, und mit dem Namen des Ewigen dir bekannt machen, welchergestalt ich gewogen bin, dem ich gewogen bin, und mich erbarme, dessen ich mich erbarme. — Meine Erscheinung sollst du von hinten nach-

* Welch grofser Sinn! Du willst meine ganze Herrlichkeit schauen, ich werde meine Güte vorüberziehen lassen. — Du wirst ihn hinten nach erkennen. Von vorne her ist sie sterblichen Augen nicht sichtbar

schauen, denn mein Antlitz kann nicht gesehen werden." – Darauf zog die Erscheinung vor Moses vorüber, und liefs eine Stimme hören: „Der Herr ist, war und wird sein, ewiges Wesen, allmächtig, allbarmherzig und allgnädig; langmüthig, von grofser Huld und Treue; der seine Huld dem tausendsten Geschlechte noch aufbehält; der Missethat, Sünde und Abfall verzeiht, aber nichts ohne Ahndung hingehen lässt!"* — Wer ist so abgehärteten Sinns, dass er dieses mit trocknen Augen lesen, wer so unmenschlichen Herzens, dass er seinen Bruder noch hassen, gegen seinen Bruder unversöhnlich bleiben kann?

Zwar spricht der Ewige, dass er nichts ohne Ahndung wolle hingehen lassen, und es ist bekannt, dass diese Worte schon zu mancherlei Missverstand und Missdeutung Gelegenheit gegeben. Wenn sie aber das vorige nicht völlig wieder aufheben sollen, so führen sie unmittelbar auf den grofsen Gedanken, den unsere Rabbinen darin gefunden, dass auch dieses eine Eigenschaft der göttlichen Liebe sei, dem Menschen nichts ohne alle Ahndung hingehen zu lassen.

Ein verehrungswürdiger Freund, mit dem ich mich einst in Religionssachen unterhielt, legte mir die Frage vor, ob ich nicht wünschte, durch eine unmittelbare Offenbarung die Versicherung zu haben, dass ich in der Zukunft nicht elend sein würde? Wir stimmten beide darin überein, dass ich keine ewige Höllenstrafe zu fürchten hätte, denn Gott kann keins seiner Geschöpfe unaufhörlich elend sein lassen. So kann auch kein Geschöpf durch seine Handlungen die Strafe verdienen, ewig elend zu sein. Dass die Strafe für die Sünde der beleidigten Majestät Gottes angemessen, und also unendlich sein müsse, diese Hypothese hatte mein Freund, mit vielen grofsen Männern seiner Kirche, längst aufgegeben, und hierüber hatten wir uns nicht mehr zu streiten. Der nur zur Hälfte richtige Begriff von Pflichten gegen Gott hat den eben so schwankenden Begriff von Beleidigung der Majestät Gottes veranlasst, und dieser, im buchstäblichen Verstande genommen, jene unstatthafte Meinung von der Ewigkeit der Höllen-

* 2 B *Mos.* 33. 15 u. f. nach meiner mit hebräischen Lettern erschienenen Übersetzung.

strafen zur Welt gebracht, deren fernerer Missbrauch nicht viel weniger Menschen in diesem Leben wirklich elend gemacht, als sie der Theorie nach in jener Zukunft unglückselig macht. Mein philosophischer Freund kam mit mir darin überein, dass Gott den Menschen erschaffen zu seiner, d. i. des Menschen, Glückseligkeit, und dass er ihm Gesetze gegeben zu seiner, d. i. des Menschen, Glückseligkeit. Wenn die mindeste Uebertretung dieser Gesetze nach Verhältniss der Majestät des Gesetzgebers bestraft werden, und also ewiges Elend zur Folge haben soll, so hat Gott diese Gesetze dem Menschen zum Verderben gegeben. Ohne diese Gesetze eines so unendlich erhabenen Wesens würde der Mensch nicht haben ewig elend sein dürfen. O, wenn die Menschen, ohne göttliche Gesetze, weniger elend sein könnten, wer zweifelt daran, dass sie Gott mit dem Feuer seiner Gesetze verschont haben würde, da es sie so unwiederbringlich verzehren muss? — Dieses vorausgesetzt, wurde die Frage meines Freundes näher bestimmt, ob ich nicht wünschen müsste, durch eine Offenbarung versichert zu sein, dass ich im zukünftigen Leben auch vom endlichen Elende befreit sein werde?

Nein, antwortete ich: dieses Elend kann nichts anderes, als eine wohlverdiente Züchtigung sein, und ich will in der väterlichen Haushaltung Gottes die Züchtigung gerne leiden, die ich verdiene.

Wie aber, wenn der Allbarmherzige den Menschen auch die wohlverdiente Strafe erlassen wolle?

Er wird es sicherlich thun, sobald die Strafe zur Besserung des Menschen nicht mehr unentbehrlich sein wird. Hiervon überführt zu sein, bedarf ich keiner unmittelbaren Offenbarung. Wenn ich die Gesetze Gottes übertrete, so macht das moralische Uebel mich unglückselig, und die Gerechtigkeit Gottes, d. i. seine allweise Liebe, sucht mich durch physisches Elend zur sittlichen Besserung zu leiten. Sobald dieses physische Elend, die Strafe für die Sünde, zu meiner Sinnesänderung nicht mehr unentbehrlich ist, bin ich, ohne Offenbarung, so gewiss als von meinem eigenen Dasein überführt, dass mein Vater mir die Strafe erlassen werde. — Und im Gegenfalle, wenn diese Strafe zu meiner moralischen Besserung noch nützlich ist, wünsche ich auf keine Weise davon befreit zu werden. In dem Staate dieses väterlichen Regenten leidet der Uebertreter keine andere Strafe, als die er selbst zu leiden wünschen

muss, wenn er die Wirkung und Folgen davon in ihrem wahren Lichte sehen könnte.

Kann aber, versetzte mein Freund, kann Gott nicht gut finden, den Menschen andern zum Beispiele leiden zu lassen, und ist die Befreiung von dieser exemplarischen Strafe nicht wünschenswerth?

Nein, erwiederte ich. In dem Staate Gottes leidet kein Individuum blofs andern zum besten. Wenn dieses geschehen soll, so muss diese Aufopferung zum besten anderer dem Leidenden selbst einen höhern sittlichen Werth geben, so muss es, in Absicht auf den innern Zuwachs seiner Vollkommenheit, ihm selbst wichtig sein, durch seine Leiden so viel gutes befördert zu haben. Und wenn dieses ist, so kann ich einen solchen Zustand nicht fürchten, so kann ich keine Offenbarung wünschen, dass ich niemals in diesen Zustand des grofsmüthigen, meine Mitgeschöpfe und mich selbst beglückenden Wohlwollens versetzt werden sollte. Was ich zu fürchten habe, ist die Sünde selbst. Habe ich die Sünde begangen, so ist die göttliche Strafe eine Wohlthat für mich, eine Wirkung seiner väterlichen Allbarmherzigkeit. So bald sie aufhört, Wohlthat für mich zu sein, so bin ich versichert, sie wird mir erlassen. Kann ich wünschen, dass mein Vater seine züchtigende Hand von mir abwende, bevor sie gewirkt, was sie hat wirken sollen? Wenn ich bitte, dass mir Gott ein Vergehen soll ohne Ahndung hingehen lassen, weifs ich wohl selbst, was ich bitte? Ach! sicherlich, auch dieses ist eine Eigenschaft der unendlichen Liebe Gottes, dass er kein Vergehen der Menschen ohne alle Ahndung hingehen lässt! — Sicherlich

> Allmacht ist nur Gottes,
> Und Dein ist auch die Liebe, Herr!
> Wenn jedem Du nach seinem Thun vergeltest.
>
> *Psalm* 62. 12. 13.

Dass die Lehre von der Barmherzigkeit Gottes bei dieser wichtigen Veranlassung zuerst der Nation durch Moses bekannt gemacht worden sei, bezeugt selbst der Psalmist ausdrücklich an einem andern Orte, wo er dieselben Worte aus der Schrift Moses anführt, von welchen hier die Rede ist:

> Mosen zeigt er seine Wege,
> Den Israeliten sein Thun.
> Allbarmherzig ist der Herr, allgnädig,
> Langmüthig und von grofser Güte.

Er wird nicht unaufhorlich hadern.
Nicht ewiglich nachtragen seinen Groll.
Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden,
Vergilt uns nicht nach unsrer Missethat.
So hoch der Himmel ist über der Erde,
Waltet seine Liebe über seine Verehrer.
So fern der Morgen ist vom Abend,
Entfernt er von uns unsere Schuld.
Wie Väter ihrer Kinder sich erbarmen,
Erbarmt der Herr sich seiner Verehrer;
Denn er kennet unsere Bildung,
Ist eingedenk, dass wir nur Staub sind u. s. w.*

Psalm 103.

Nunmehr kann ich meine Begriffe vom Judenthume der vorigen Zeit kurz zusammenfassen und in einen Gesichtspunkt vereinigen. Das Judenthum bestand oder sollte, der Absicht des Stifters nach, bestehen in

1. Religionslehren und Sätzen, oder ewigen Wahrheiten von Gott und seiner Regierung und Vorsehung, ohne welche der Mensch nicht aufgeklärt und glücklich sein kann. Diese sind nicht dem Glauben der Nation unter Androhung ewiger oder zeitlicher Strafen aufgedrungen, sondern, der Natur und Evidenz ewiger Wahrheit gemäfs, zur vernünftigen Erkenntniss empfohlen worden. Sie durften nicht durch unmittelbare Offenbarung eingegeben, durch Wort und Schrift, die nur jetzt, nur hier verständlich sind, bekannt gemacht werden. Das allerhöchste Wesen hat sie allen vernünftigen Geschöpfen durch Sache und Begriff geoffenbart, mit einer Schrift in die Seele geschrieben, die zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständlich ist. Daher singt der öfters angeführte Sänger:

Die Himmel erzählen die Majestät Gottes,
Und seiner Hände Werk verkündet die Veste.
Ein Tag strömt diese Lehr' dem andern zu,
Und Nacht giebt Unterricht der Nacht.
Keine Lehre, keine Worte,
Deren Stimme nicht vernommen werde.
Ueber den ganzen Erdball tönet ihre Saite,
Ihr Vortrag dringet bis an der Erden Ende,
Dorthin, wo er der Sonn' ihr Zelt aufschlug u. s. w.

* Dieser ganze Psalm ist überhaupt von äufserst wichtigem Inhalte. Leser, denen daran gelegen ist, werden wohl thun, ihn ganz mit Aufmerksamkeit durch-

Ihre Wirkung ist so allgemein, als der wohlthätige Einfluss der Sonne, der, indem sie ihren Kreislauf durcheilt, Licht und Wärme über den ganzen Erdball verbreitet; wie derselbe Sänger sich an einem andern Orte noch deutlicher erklärt:

Vom Sonnenaufgange bis zum Niedergange
Preis't man des Ew'gen Namen;

oder wie der Prophet im Namen des Herrn spricht: Von Aufgang der Sonne bis zum Niedergange ist mein Name unter Heiden berühmt, und an allen Orten wird meinem Namem geräuchert, dargebracht auch reine Speisegabe, denn mein Name ist berühmt unter Heiden.

2. Geschichtswahrheiten oder Nachrichten von dem Schicksale der Vorwelt, hauptsächlich von den Lebensumständen der Stammväter der Nation, von ihrer Erkenntniss des wahren Gottes, ihrem Wandel vor Gott, von ihren Vergehen selbst und der väterlichen Züchtigung, die darauf gefolgt ist; von dem Bunde, den Gott mit ihnen errichtet, und von der Verheifsung, die er ihnen so oft wiederholt, aus ihren Nachkommen dereinst eine ihm geweihte Nation zu machen. Diese historischen Nachrichten enthielten den Grund der Nationalverbindung, und als Geschichtswahrheiten können sie, ihrer Natur nach, nicht anders, als auf Glauben angenommen werden. Autorität allein giebt ihnen die erforderliche Evidenz; auch wurden diese Nachrichten der Nation durch Wunder bestätigt, und durch eine Autorität unterstützt, die hinreichend war, den Glauben über alle Zweifel und Bedenklichkeit hinweg zu setzen.

3. Gesetze, Vorschriften, Gebote, Lebensregeln, die dieser Nation eigen sein, und durch deren Befolgung sie sowohl zur Nationalglück-

zulesen, und mit obiger Betrachtung zu vergleichen. Er scheint mir offenbar durch diese merkwürdige Stelle in der Schrift veranlasst, und nichts anderes zu sein, als ein Ausbruch lebhafter Rührung, in welche der Sänger durch Betrachtung dieses aufserordentlichen Vorfalls gerathen ist. Er fordert daher im Eingange des Psalms seine Seele zur feierlichsten Danksagung wegen der göttlichen Verheifsung seiner Gnade und so väterlicher Barmherzigkeit auf: Benedeie, meine Seele, den Herrn! vergiss nicht aller seiner Wohlthaten! Er vergiebt dir alle deine Sünden; er heilet deine Krankheiten alle; er erlöset dein Leben vom Untergange; er krönet dich mit Liebe und Barmherzigkeit u. s. w.

seligkeit, als jedes Glied derselben zur persönlichen Glückseligkeit gelangen sollte. Der Gesetzgeber war Gott, und zwar Gott nicht in dem Verhältnisse als Schöpfer und Erhalter des Weltalls, sondern Gott als Schutzherr und Bundesfreund ihrer Vorfahren, als Befreier, Stifter und Anführer, als König und Oberhaupt dieses Volks: und er gab seinen Gesetzen die feierlichste Sanction, öffentlich und auf eine nie erhörte, wundervolle Weise, wodurch sie der Nation und allen ihren Nachkommen als unabänderliche Pflicht und Schuldigkeit auferlegt worden sind.

Diese Gesetze wurden geoffenbart, d. i. von Gott durch Worte und Schrift bekannt gemacht. Jedoch ist nur das Wesentlichste davon den Buchstaben anvertraut worden, und auch diese niedergeschriebenen Gesetze sind, ohne die ungeschriebenen, mündlich überlieferten und durch mündlichen, lebendigen Unterricht fortzupflanzenden Erläuterungen, Einschränkungen und nähern Bestimmungen, gröfstentheils unverständlich, oder mussten es mit der Zeit werden, weil alle Worte und Schriftzeichen kein Menschenalter hindurch ihren Sinn unverändert behalten.

Sowohl die geschriebenen, als die ungeschriebenen Gesetze haben unmittelbar, als Vorschriften der Handlungen und Lebensregeln, die öffentliche und Privatglückseligkeit zum Endzwecke. Sie sind aber auch gröfstentheils als eine Schriftart zu betrachten, und haben als Ceremonialgesetze Sinn und Bedeutung. Sie leiten den forschenden Verstand auf göttliche Wahrheiten, theils auf ewige, theils auf Geschichtswahrheiten, auf die sich die Religion dieses Volks gründete. Das Ceremonialgesetz war das Band, welches Handlung mit Betrachtung, Leben mit Lehre verbinden sollte. Das Ceremonialgesetz sollte zwischen Schule und Lehrer, Forscher und Unterweiser persönlichen Umgang, gesellige Verbindung veranlassen, zu Wetteifer und Nachfolge reizen und ermuntern, und diese Bestimmung hat es in den ersten Zeiten wirklich erfüllt, bevor die Verfassung ausartete und die Thorheit der Menschen sich abermals in's Spiel mischte, durch Missverstand und Missleitung das Gute in Böses, das Nützliche in Schädliches zu verwandeln.

Staat und Religion war in dieser ursprünglichen Verfassung nicht vereinigt, sondern eins, nicht verbunden, sondern ebendasselbe. Verhältniss des Menschen gegen die Gesellschaft und Verhältniss des Menschen gegen Gott trafen auf einem Punkte zusammen und konnten nie in Gegenstofs gerathen. Gott, der Schöpfer und Erhalter der Welt, war

zugleich der König und Verweser dieser Nation, und er ist ein einiges Wesen, das so wenig im Politischen als im Metaphysischen die mindeste Trennung oder Vielheit zulässt. Auch hat dieser Regent keine Bedürfnisse und heischt nichts von der Nation, als was zu ihrem Besten dient, die Glückseligkeit des Staats befördert: so wie von der andern Seite der Staat nichts fordern konnte, das den Pflichten gegen Gott zuwider, das nicht vielmehr von Gott, dem Gesetzgeber und Gesetzverweser der Nation, befohlen sei. Daher gewann das Bürgerliche bei dieser Nation ein heiliges und religiöses Ansehen, und jeder Bürgerdienst ward zugleich ein wahrer Gottesdienst. Die Gemeinde war eine Gemeinde Gottes, ihre Angelegenheiten waren Gottes, öffentliche Steuern waren Hebe Gottes, und bis auf die geringste Polizeianstalt war alles gottesdienstlich. Die Leviten, die von den öffentlichen Einkünften lebten, hatten ihren Unterhalt von Gott. Sie sollten kein Eigenthum im Lande haben, denn Gott ist ihr Eigenthum. Wer auserhalb Landes herumtreiben muss, der dient fremden Göttern. Dieses kann in verschiedenen Stellen der Schrift nicht im buchstäblichen Sinne genommen werden, und bedeutet im Grunde nicht mehr, als er ist fremden politischen Gesetzen unterworfen, die nicht, wie die vaterländischen, zugleich gottesdienstlich sind.

Und nun auch die Verbrechen. Jeder Frevel wider das Ansehen Gottes, als des Gesetzgebers der Nation, war ein Verbrechen wider die Majestät, und also ein Staatsverbrechen. Wer Gott lästerte, war ein Majestätsschänder: wer den Sabbath freventlich entheiligte, hob, in so weit es an ihm lag, ein Grundgesetz der bürgerlichen Gesellschaft auf, denn auf der Einsetzung dieses Tags beruhte ein wesentlicher Theil der Verfassung. „Der Sabbath sei ein ewiger Bund zwischen mir und den Kindern Israels", spricht der Herr, „ein immerwährendes Zeichen, dass der Ewige in sechs Tagen" u. s. w. Diese Verbrechen also konnten, ja sie mussten in dieser Verfassung bürgerlich bestraft werden, nicht als irrige Meinung, nicht als Unglaube, sondern als Unthaten, als freventliche Staatsverbrechen, die darauf abzielen, das Ansehen des Gesetzgebers aufzuheben oder zu schwächen, und dadurch den Staat selbst zu untergraben. Und gleichwohl, mit welcher Gelindigkeit wurden diese Hauptverbrechen selbst bestraft! Mit welcher überschwenglichen Nachsicht gegen menschliche Schwachheit! Nach einem

ungeschriebenen Gesetze konnte keine Leib- und Lebensstrafe verhängt werden, wenn der Verbrecher nicht von zwei unverdächtigen Zeugen, mit Anführung des Gesetzes, und unter Bedrohung der verordneten Strafe gewarnt worden: ja bei Leib- und Lebensstrafen musste der Verbrecher mit ausdrücklichen Worten die Strafe anerkannt, übernommen, und unmittelbar darauf im Beisein derselben Zeugen das Verbrechen begangen haben. Wie selten mussten die Blutgerichte bei einer solchen Einrichtung sein, und wie mancherlei Gelegenheit hatten die Richter nicht, der traurigen Nothwendigkeit auszuweichen, über ihr Mitgeschöpf und Mitebenbild Gottes den Stab zu brechen! Ein Hingerichteter ist, nach dem Ausdrucke der Schrift, eine Geringschätzung Gottes. Wie sehr mussten die Richter anstehen, untersuchen und auf Entschuldigung bedacht sein, bevor sie ein Halsgerichtsurtheil unterzeichneten! Ja, wie die Rabbinen sagen, hat jedes Halsgericht, das für seinen guten Namen besorgt ist, darauf zu sehen, dass in einem Zeitraume von siebenzig Jahren nicht mehr als eine Person am Leben gestraft werde.

Hieraus erhellt, wie wenig man die mosaischen Gesetze und die Verfassung des Judenthums kennen muss, um zu glauben, dass nach derselben Kirchenrecht und Kirchenmacht autorisirt, oder Unglaube und Irrglaube mit zeitlichen Strafen zu belegen sei. Der Forscher nach Licht und Wahrheit sowohl als Herr Mörschel sind also weit von der Wahrheit entfernt, wenn sie glauben, ich habe durch meine Vernunftgründe wider Kirchenrecht und Kirchenmacht das Judenthum aufgehoben. Wahrheit kann nicht mit Wahrheit streiten. Was das göttliche Gesetz gebietet, kann die nicht minder göttliche Vernunft nicht aufheben.

Nicht Unglaube, nicht falsche Lehre und Irrthum, sondern freventliches Vergehen wider die Majestät des Gesetzgebers, freche Unthaten wider die Grundgesetze des Staats und der bürgerlichen Verfassung wurden gezüchtigt, und nur alsdann gezüchtigt, wenn der Frevel in seiner Ausgelassenheit alles Mafs überschritt und dem Aufruhre nahe kam, wenn sich der Verbrecher nicht scheute, von zwei Mitbürgern sich das Gesetz vorhalten, die Strafen androhen zu lassen, ja die Strafe zu übernehmen und in ihrem Angesichte das Verbrechen zu begehen. Hier wird der religiöse Bösewicht ein freventlicher Majestätsschänder, ein Staats-

verbrecher. Auch haben, wie die Rabbinen ausdrücklich sagen, mit Zerstörung des Tempels alle Leib- und Lebensstrafen, ja auch Geldbufsen, in so weit sie blofs national sind, aufgehört rechtens zu sein. Vollkommen nach meinen Grundsätzen, und ohne dieselben unerklärbar! Die bürgerlichen Bande der Nation waren aufgelöst, religiöse Vergehen waren keine Staatsverbrechen mehr, und die Religion als Religion kennt keine Strafen, keine andere Bufse, als die der reuevolle Sünder sich freiwillig auferlegt. Sie weifs von keinem Zwange, wirkt nur mit dem Stabe Gelinde, wirkt nur auf Geist und Herz. Man versuche es, diese Behauptung der Rabbinen, ohne meine Grundsätze, vernünftig zu erklären!

Wozu nun, höre ich manche Leser fragen, wozu diese Weitläufigkeit, uns etwas sehr bekanntes zu sagen? Das Judenthum war eine Hierokratie, eine kirchliche Regierung, ein Priesterstaat, eine Theokratie, wenn ihr wollt. Wir kennen die Anmafsungen schon, die sich eine solche Verfassung erlaubt.

Nicht doch! alle diese Kunstnamen werfen auf die Sache ein falsches Licht, das ich vermeiden musste. Wir wollen immer nur classificiren, in Fächer abtheilen. Wenn wir nur wissen, in welches Fach ein Ding einzutragen sei, so sind wir zufrieden, so unvollständig der Begriff auch übrigens sein mag, den wir davon haben. Warum sucht ihr ein Geschlechtswort für ein einzelnes Ding, das kein Geschlecht hat, das mit nichts schichtet, mit nichts unter eine Rubrik zu bringen ist? Diese Verfassung ist ein einziges mal da gewesen, nennt sie die mosaische Verfassung, bei ihrem Einzelnamen. Sie ist verschwunden, und ist dem Allwissenden allein bekannt, bei welchem Volke und in welchem Jahrhunderte sich etwas ähnliches wieder wird sehen lassen.

So wie es, nach Plato, einen irdischen und auch einen himmlischen Amor geben soll, so giebt es auch, könnte man sagen, eine irdische und eine himmlische Politik. Nehmt einen flatterhaften Abenteurer, einen Gunsteroberer, wie ihn das Pflaster jeder Hauptstadt darbietet, und unterhaltet ihn von dem Liede der Lieder Salomo's, oder von der Liebe der ersten Unschuld im Paradiese, wie sie Milton beschreibt. Er wird glauben, ihr schwärmt, oder wollt eure Lection aufsagen, wie ihr das Herz einer Spröden durch platonische Liebkosungen zu bestürmen versteht. Eben so wenig wird euch ein Politiker nach der Mode verstehen, wenn

ihr von der Einfalt und sittlichen Grofsheit jener ursprünglichen Verfassung redet. Wie jener in der Liebe nur die Befriedigung der gemeinen Lüsternheit kennt, so spricht dieser in der Staatsklugheit blofs von Macht, Geldumlauf, Handlung, Gleichgewicht, Volksmenge, und die Religion ist ihm ein Mittel, dessen sich der Gesetzgeber bedient, den unbändigen Menschen im Zaume zu halten, und der Priester, um ihn auszusaugen, um sein Mark zu verzehren.

Diesen falschen Gesichtspunkt, aus welchem wir das wahre Interesse der menschlichen Gesellschaft zu betrachten gewöhnt sind, musste ich meinem Leser aus den Augen rücken. Ich habe ihm dieserhalb den Gegenstand bei keinem Namen genannt, sondern selbst mit seinen Eigenschaften und Bestimmungen darzustellen gesucht. Wenn wir mit geradem Blicke auf denselben hinschauen, werden wir, wie jener Weltweise von der Sonne sagte, in der echten Politik eine Gottheit erblicken, wo gemeine Augen einen Stein sehen.

Ich habe gesagt, dass die mosaische Verfassung nicht lange in ihrer ersten Lauterkeit bestanden. Schon zu den Zeiten des Propheten Samuel gewann das Gebäude einen Riss, der sich immer weiter aufthat, bis die Theile völlig zerfielen. Die Nation verlangte einen sichtbaren fleischlichen König zum Regenten. Es sei nun, dass die Priesterschaft, wie von den Söhnen des Hohenpriesters in der Schrift erzählt wird, schon angefangen, ihr Ansehen bei dem Volke zu missbrauchen, oder dass der Glanz einer benachbarten Hofhaltung die Augen geblendet, genug, sie forderten einen König, wie alle andern Völker haben. Der Prophet, den dieses kränkte, stellte ihnen vor, was ein menschlicher König sei, der seine eigenen Bedürfnisse hat und sie nach Wohlgefallen erweitern kann, und wie schwer ein schwacher Sterblicher zu befriedigen sei, dem man das Recht der Gottheit einräumt. Umsonst, das Volk bestand auf seinem Vorsatze, erhielt seinen Wunsch und erfuhr, was ihnen der Prophet angedroht hatte. Nun war die Verfassung untergraben, die Einheit des Interesses aufgehoben, Staat und Religion nicht mehr ebendasselbe, und Collision der Pflichten war schon nicht mehr unmöglich. Indessen musste sie noch immer selten sein, so lange der König selbst nicht nur von der Nation war, sondern auch den Gesetzen des Vaterlands gehorchte. Aber nun verfolge man die Geschichte durch mancherlei Schicksale und Veränderungen, durch manche gute und böse, gottes-

fürchtige und gottvergessene Regierung hindurch, bis auf jene traurigen Zeiten herunter, in welchen der Stifter der christlichen Religion den vorsichtigen Bescheid ertheilte: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. Offenbarer Gegensatz. Collision der Pflichten! Der Staat stand unter fremder Botmäßigkeit, empfing seine Befehle gleichsam von fremden Göttern, und die einheimische Religion mit einem Theile ihres Einflusses auf das bürgerliche Leben hatte sich noch erhalten. Hier ist Forderung gegen Forderung, Anspruch gegen Anspruch. „Wem sollen wir geben? wem gehorchen?" — So ertragt denn beider Lasten, fiel der Bescheid aus, so gut ihr könnt; dient zwei Herren in Geduld und Ergebenheit; gebet dem Kaiser und gebet auch Gott! Jedem das Seine, nachdem die Einheit des Interesses nun zerstört ist!

Und noch jetzt kann dem Hause Jacob's kein weiserer Rath ertheilt werden, als eben dieser. Schickt euch in die Sitten und in die Verfassung des Landes, in welches ihr versetzt seid; aber haltet auch standhaft bei der Religion eurer Väter. Tragt beider Lasten, so gut ihr könnt! Man erschwert euch zwar von der einen Seite die Bürde des bürgerlichen Lebens um der Religion willen, der ihr treu bleibt, und von der andern Seite macht das Klima und die Zeiten die Beobachtung eurer Religionsgesetze, in mancher Betrachtung, lästiger, als sie sind. Haltet nichts desto weniger aus, steht unerschüttert auf dem Standorte, den euch die Vorsehung angewiesen, und lasst alles über euch ergehen, wie euch euer Gesetzgeber lange vorher verkündigt hat.

In der That sehe ich nicht, wie diejenigen, die in dem Hause Jacob's geboren sind, sich auf irgend eine gewissenhafte Weise vom Gesetze entledigen können. Es ist uns erlaubt, über das Gesetz nachzudenken, seinen Geist zu erforschen, hier und da, wo der Gesetzgeber keinen Grund angegeben, einen Grund zu vermuthen, der vielleicht an Zeit und Ort und Umstände gebunden gewesen, vielleicht mit Zeit und Ort und Umständen verändert werden kann — wenn es dem allerhöchsten Gesetzgeber gefallen wird, uns seinen Willen darüber zu erkennen zu geben; so laut, so öffentlich, so über alle Zweifel und Bedenklichkeit hinweg zu erkennen zu geben, als er das Gesetz selbst gegeben hat. So lange dieses nicht geschieht, so lange wir keine so authentische Befreiung vom Gesetze aufzuweisen haben, kann uns unsere Vernünftelei nicht von dem strengen Gehorsam befreien, den wir dem Gesetze schuldig

sind, und die Ehrfurcht vor Gott zieht eine Grenze zwischen Speculation und Ausübung, die kein Gewissenhafter überschreiten darf. Darum wiederhole ich meine vorausgeschickte Protestation: Schwach und kurzsichtig ist des Menschen Auge! Wer kann sagen: Ich bin in das Heiligthum Gottes gekommen, habe das System seiner Absichten ganz durchschaut, und weifs ihnen Mafs und Ziel und Grenze zu bestimmen? Ich kann vermuthen, aber nicht entscheiden, aber nicht nach meiner Vermuthung handeln. — Darf ich doch in menschlichen Dingen mich nicht erdreisten, aus eigener Vermuthung und Gesetzdeutelei, ohne Autorität des Gesetzgebers oder Gesetzverwesers, dem Gesetze zuwider zu handeln; um wie viel weniger in göttlichen Dingen? Gesetze, die mit Landeigenthum und Landeseinrichtung in nothwendiger Verbindung stehen, führen ihre Befreiung mit sich. Ohne Tempel und Priesterthum und aufserhalb Judäa finden weder Opfer noch Reinigungsgesetz, noch priesterliche Abgabe statt, in so weit sie vom Landeigenthume abhängen. Aber persönliche Gebote, Pflichten, die dem Sohne Israels, ohne Rücksicht auf Tempeldienst und Landeigenthum in Palästina, auferlegt worden sind, müssen so viel wir einsehen können, strenge nach den Worten des Gesetzes beobachtet werden, bis es dem Allerhöchsten gefallen wird, unser Gewissen zu beruhigen, und die Abstellung derselben laut und öffentlich bekannt zu machen.

Hier heifst es offenbar: Was Gott gebunden hat, kann der Mensch nicht lösen. Wenn auch einer von uns zur christlichen Religion übergeht, so begreife ich nicht, wie er dadurch sein Gewissen zu befreien, und sich von dem Joche des Gesetzes zu entledigen glauben kann? Jesus von Nazareth hat sich nie verlauten lassen, dass er gekommen sei, das Haus Jacob von dem Gesetze zu entbinden. Ja, er hat vielmehr mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil gesagt, und was noch mehr ist, hat selbst das Gegentheil gethan. Jesus von Nazareth hat selbst nicht nur das Gesetz Mose, sondern auch die Satzungen der Rabbinen beobachtet, und was in den von ihm aufgezeichneten Reden und Handlungen dem zuwider zu sein scheint, hat doch in der That nur dem ersten Anblicke nach diesen Schein. Genau untersucht, stimmt alles, nicht nur mit der Schrift, sondern auch mit der Ueberlieferung völlig überein. Wenn er gekommen ist, der eingerissenen Heuchelei und Scheinheiligkeit zu steuern, so wird er sicherlich nicht das erste Beispiel zur

Scheinheiligkeit gegeben, und ein Gesetz durch Beispiel autorisirt haben, das abgestellt und aufgehoben sein sollte. Aus seinem ganzen Betragen, so wie aus dem Betragen seiner Jünger in der ersten Zeit, leuchtet vielmehr der rabbinische Grundsatz augenscheinlich hervor. Wer nicht im Gesetze geboren ist, darf sich an das Gesetz nicht binden: wer aber im Gesetze geboren ist, muss nach dem Gesetze leben, und nach dem Gesetze sterben. Haben seine Nachfolger in spätern Zeiten anders gedacht, und auch die Juden, die ihre Lehre annahmen, entbinden zu können geglaubt, so ist es sicherlich ohne seine Autorität geschehen.

Und ihr, lieben Brüder und Mitmenschen! die ihr der Lehre Jesu folgt, solltet uns verargen, wenn wir das thun, was der Stifter eurer Religion selbst gethan, und durch sein Ansehen bewährt hat? Ihr solltet glauben, uns nicht bürgerlich wieder lieben, euch mit uns nicht bürgerlich vereinigen zu können, so lange wir uns durch das Ceremonialgesetz äufserlich unterscheiden, nicht mit euch essen, nicht von euch heirathen, das, so viel wir einsehen können, der Stifter eurer Religion selbst weder gethan, noch uns erlaubt haben würde? — Wenn dieses, wie wir von christlich gesinnten Männern nicht vermuthen können, eure wahre Gesinnung sein und bleiben sollte; wenn die bürgerliche Vereinigung unter keiner andern Bedingung zu erhalten, als wenn wir von dem Gesetze abweichen, das wir für uns noch für verbindlich halten, so thut es uns herzlich leid, was wir zu erklären für nöthig erachten: so müssen wir lieber auf bürgerliche Vereinigung Verzicht thun; so mag der Menschenfreund Dohm vergebens geschrieben haben, und alles in dem leidlichen Zustande bleiben, in welchem es jetzt ist, oder in welchen es eure Menschenliebe zu versetzen für gut findet. Es steht nicht bei uns, hierin nachzugeben, aber es steht bei uns, wenn wir rechtschaffen sind, euch dennoch brüderlich zu lieben und brüderlich zu flehen, unsere Lasten, so viel ihr könnt, erträglich zu machen. Betrachtet uns, wo nicht als Brüder und Mitbürger, doch wenigstens als Mitmenschen und Miteinwohner des Landes. Zeigt uns Wege und gebt uns Mittel an die Hand, wie wir bessere Miteinwohner werden können, und lasst uns, so viel es Zeit und Umstände erlauben, die Rechte der Menschheit mit geniefsen. Von dem Gesetze können wir mit gutem Gewissen nicht weichen, und was nützen euch Mitbürger ohne Gewissen?

Wie kann aber auf diese Weise die Prophezeihung in Erfüllung kommen, dass dereinst nur ein Hirt und eine Heerde sein soll?

Lieben Brüder! die ihr es mit den Menschen wohlmeint, lasst euch nicht bethören! Um dieses allgegenwärtigen Hirten zu sein, braucht weder die ganze Heerde auf einer Flur zu weiden, noch durch eine Thür in des Herrn Haus ein- und auszugehen. Dieses ist weder dem Wunsche des Hirten gemäfs, noch dem Gedeihen der Heerde zuträglich. Ob man die Begriffe vertauscht, oder geflissentlich zu verwirren sucht? Man stellt euch vor, Glaubensvereinigung sei der nächste Weg zur Bruderliebe und Bruderduldung, die ihr Gutherzigen so sehnlich wünscht. Wenn wir alle nur einen Glauben haben, wollen verschiedene euch einbilden, so können wir uns einander des Glaubens, der Verschiedenheit der Meinungen halber nicht mehr hassen; so ist Religionshass und Verfolgungssucht bei der Wurzel gefasst und ausgerottet; so ist der Heuchelei die Geifsel, und dem Fanatismus das Schwert aus der Hand gewunden, und die glücklichen Tage treten ein, da es heifst: Der Wolf wird mit dem Lamme wohnen, und der Leopard neben der Ziege u. s. w. — Sie, die Sanftmüthigen, die dieses in Vorschlag bringen, sind bereit, Hand an's Werk zu legen, sie wollen als Unterhändler zusammentreten und sich die menschenfreundliche Mühe geben, einen Glaubensvergleich zu stande zu bringen, um Wahrheiten wie um Rechte, wie um feiles Kaufmannsgut zu handeln; wollen fordern, bieten, dingen, abdrohen und abbitten, übereilen und überlisten, bis die Parteien sich einander in die Hände schlagen, und der Vertrag zur Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts niedergeschrieben werden kann. Viele, die ein solches Vorhaben zwar als chimärisch und unausführbar verwerfen, sprechen doch von der Glaubenseinigkeit, als von einem sehr wünschenswerthen Zustande, und bedauern das menschliche Geschlecht mit Leidwesen, dass dieser Gipfel der Glückseligkeit durch menschliche Kräfte nicht zu erreichen stehe. — Hütet euch, Menschenfreunde! solchen Gesinnungen ohne die genauste Prüfung Gehör zu geben. Es können Fallstricke sein, die der ohnmächtig gewordene Fanatismus der Gewissensfreiheit legen will. Ihr wisst, dieser Feind des Guten ist von mancherlei Gestalt und Form; Löwenwuth und Lammesart, Taubeneinfalt und Schlangenlist, keine Eigenschaft ist ihm so fremd, dass er sie nicht entweder besitze, oder anzunehmen verstehe, um seine blutdürstigen Absichten zu erreichen.

Da ihm durch eure wohlthätigen Bemühungen die offene Gewalt benommen ist, so nimmt er vielleicht die Maske der Sanftmuth an, um euch zu hintergehen, heuchelt Bruderliebe, gleifset Menschenduldung, und schmiedet heimlich die Ketten schon, die er der Vernunft anzulegen gedenkt, um sie unversehens wieder in den Pfuhl der Barbarei zu stürzen, **aus der ihr sie zu ziehen angefangen.***

Man glaube nicht, dass dieses eine blofs eingebildete Furcht sei, die etwa Hypochondrie zur Mutter hat. Im Grunde kann eine Glaubensvereinigung, wenn sie zu stande kommen sollte, keine andern als die unseligsten Folgen für Vernunft und Gewissensfreiheit haben. Denn gesetzt, man vereinige sich über die Glaubensformel, die man einzuführen und festzusetzen denkt; man bringe Symbole zu stande, wider welche keine von den jetzt in Europa herrschenden Religionsparteien etwas einzuwenden findet: was ist dadurch ausgerichtet? Etwa, dass ihr alle über Religionswahrheiten ebendasselbe denkt? – Wer von der Natur des menschlichen Geistes nur einigen Begriff hat, kann sich dieses nicht beikommen lassen. Also blofs in den Worten, in der Formel läge die Uebereinstimmung. Dazu wollen die Glaubensvereiniger sich zusammenthun; sie wollen hier und da von den Begriffen etwas abzwacken, hier und da die Maschen der Worte so lange erweitern, sie so unbestimmt und weitschichtig machen, dass sich die Begriffe, ihrer innern Verschiedenheit ungeachtet, noch zur Noth hineinzwängen lassen. Ein jeder verbände alsdann im Grunde mit denselben Worten eine andere ihm eigene Meinung; und ihr rühmt euch, den Glauben der Menschen vereinigt, die Heerde unter ihren *einigen* Hirten gebracht zu haben? O wenn diese allgemeine Gleifsnerei überall einen Endzweck haben soll, so fürchte ich,

* Auch die Ohngötterei hat, wie eine leidige Erfahrung lehrt, ihren Fanatismus. Zwar hat dieser vielleicht nie ohne eine Vermischung von innerer Ohngötterei wüthend werden können. Dass aber auch unserer offenbarer Atheismus fanatisch werden könne, ist so unbegreiflich als schwer zu begreifen. So sehr der Atheist, wenn er bündig sein will, alles aus Eigennutz thun muss, und so wenig es diesem gemäfs zu sein scheint, wenn der Atheist Partei zu machen, und das Geheimniss nicht nur sich zu behalten sucht, so hat man ihn doch seine Lehren mit dem hitzigsten Enthusiasmus predigen, und wüthend werden, ja verfolgen gesehen, wenn seine Predigt nicht Eingang finden wollte. Und schrecklich ist der Eifer, wenn er einen erklärten Atheisten beseelt, wenn die Unschuld einem Wütherich in die Hände fällt, **der alles fürchtet, nur keinen Gott.**

man will den freigewordenen Geist der Menschen nur vorerst wieder in Schranken eingesperrt haben. Das scheue Wild wird sich alsdann schon fangen, und den Kappzaum umwerfen lassen. Bindet den Glauben nur erst an Symbole, die Meinung an Worte, so bescheiden und nachgebend ihr immer wollt; setzt nur ein für allemal die Artikel fest; wehe dem Elenden alsdann, der einen Tag später kommt, und auch an diesen bescheidenen, geläuterten Worten etwas auszusetzen findet! Er ist ein Friedensstörer! Zum Scheiterhaufen mit ihm!

Brüder! ist es euch um wahre Glückseligkeit zu thun, so lasst uns keine Uebereinstimmung lügen, wo Mannigfaltigkeit offenbar Plan und Endzweck der Vorsehung ist. Keiner von uns denkt und empfindet vollkommen so, wie sein Nebenmensch: warum wollen wir denn einander durch trügliche Worte hintergehen? Thun wir dieses schon leider! in unserm täglichen Umgange, in unsern Unterhaltungen, die von keiner sonderlichen Bedeutung sind: warum denn noch in solchen Dingen, die unser zeitliches und ewiges Wohl, unsere ganze Bestimmung angehen? Warum uns einander in den wichtigsten Angelegenheiten unsers Lebens durch Mummerei unkenntlich machen, da Gott einem jeden nicht umsonst seine eigenen Gesichtszüge eingeprägt hat? Heifst dieses nicht, so viel an uns liegt, sich der Vorsehung widersetzen, den Zweck der Schöpfung, wenn es möglich ist, vereiteln, unserm Berufe, unserer Bestimmung in diesem und jenem Leben geflissentlich zuwider handeln? — Regenten der Erde! Wenn es einem unbedeutenden Mitbewohner derselben vergönnt ist, seine Stimme bis zu euch zu erheben, trauet den Räthen nicht, die euch mit glatten Worten zu einem so schädlichen Beginnen verleiten wollen. Sie sind entweder selbst verblendet, und sehen den Feind der Menschheit nicht, der im Hinterhalte lauert, oder suchen euch zu verblenden. Es ist gethan um unser edelstes Kleinod, um die Freiheit zu denken, wenn ihr ihnen Gehör gebt! Um eurer und unserer aller Glückseligkeit willen, Glaubensvereinigung ist nicht Toleranz, ist der wahren Duldung gerade entgegen![1] Um eurer und unserer Glückseligkeit willen, gebt euer vielvermögendes Ansehen nicht her, irgend eine ewige Wahrheit, ohne welche die bürgerliche Glückselig-

[1] In einem Briefe Mendelssohn's an Herz Homberg (vom 4. October 1783) heifst es in Bezug auf gewisse damalige österreichische Zustände: „Grofsen Dank für alle Toleranz, wenn man dabei immer noch an Glaubensvereinigung arbeitet!",

keit bestehen kann, in ein Gesetz, irgend eine dem Staate gleichgiltige Religionsmeinung in Landesverordnung zu verwandeln! Haltet auf Thun und Lassen der Menschen, zieht dieses vor den Richterstuhl weiser Gesetze, und überlasst uns das Denken und Reden, wie es unser aller Vater zum unveräufserlichen Erbgute beschieden, als ein unwandelbares Recht eingegeben hat. Ist etwa die Verbindung zwischen Recht und Meinung zu verjährt, und der Zeitpunkt noch nicht gekommen, dass sie, ohne besorglichen Schaden, völlig aufgehoben werden könne: so sucht wenigstens ihren verderblichen Einfluss, so viel an euch ist, zu mildern, dem zu grau gewordenen Vorurtheile* weise Schranken zu setzen. Bahnt einer glücklichen Nachkommenschaft wenigstens den Weg zu jener Höhe der Cultur, zu jener allgemeinen Menschenduldung, nach welcher die Vernunft noch immer vergebens seufzet! Belohnt und bestraft keine Lehre, lockt und bestecht zu keiner Religionsmeinung! Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stört, wer gegen die bürgerlichen Gesetze, gegen euch und seine Mitbürger rechtschaffen handelt, den lasst sprechen, wie er denkt, Gott anrufen nach seiner oder seiner Väter Weise, und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubt. Lasst niemanden in euern Staaten Herzenskündiger und Gedankenrichter sein, niemanden ein Recht sich anmafsen, das der Allwissende sich allein vorbehalten hat! Wenn wir dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, so gebt ihr selbst Gott, was Gottes ist! Liebet die Wahrheit! Liebet den Frieden!

* Leider! hören wir auch schon den Congress in Amerika das alte Lied anstimmen, und von einer herrschenden Religion sprechen.[1]

und am 1 März 1784 schreibt er eben demselben Freunde nach Wien: „So lange noch das Vereinigungssystem im Hinterhalte lauert, scheint mir diese Toleranzgleifsnerei noch gefährlicher als offene Verfolgung."

[1] Diese Befürchtung Mendelssohn's hat sich später allerdings als grundlos herausgestellt. Denn bekanntlich beschloss der Congress keine Confession als Staatsreligion im Bereiche der Vereinigten Staaten gelten zu lassen. Auch sollten spätere Congresse nicht befugt sein, etwaige Gesetze über Einführung einer National- oder Staatskirche zu beschliefsen. Diese im ersten Zusatzartikel zur Verfassung von 1789 enthaltene Bestimmung, gegen die allerdings die neuenglischen Puritaner damals wie später eifrig agitirten, hat noch jetzt volle staatsrechtliche Giltigkeit.

II.

EINLEITUNG ZUR UEBERSETZUNG

DER SCHRIFT DES

RABBI MENASSE BEN ISRAEL

RETTUNG DER JUDEN.

(ORIGINAL GEDRUCKT 1656.)

[1]Dank sei es der allgütigen Vorsehung, dass sie mich am Ende meiner Tage noch diesen glücklichen Zeitpunkt hat erleben lassen, in welchem die Rechte der Menschheit in ihrem wahren Umfange beherzigt zu werden anfangen. Wenn bisher von Duldung und Verträglichkeit unter den Menschen gesprochen ward, so war es immer die schwächere, bedrückte Partei, die sich unter dem Schutze der Vernunft und der Menschlichkeit zu retten suchte. Der herrschende Theil hatte entweder für beide keinen Sinn, oder stützte sich auf die leider allzu gemeine Erfahrung, dass der schwächere Theil, an allen Orten, wo er Macht und Gelegenheit dazu hat, es nicht besser machen würde, und gründete hierauf den Argwohn, dass man ihm nur das Heft aus den Händen zu winden suche, um die Spitze wider ihn selbst zu kehren. Man schien nicht zu überlegen, dass dieser Argwohn nothwendig Hass und Zwiespalt unter den Menschen verewigen müsse, und dass der Geist der Versöhnung sowohl, als die Liebe, vom stärkern Theile die ersten Schritte fordert. Dieser muss sich seiner Ueberlegenheit entäufsern und anbieten, wenn der schwächere Theil Zutrauen gewinnen und erwiedern soll. Ist es Zweck der Vorsehung, dass der Bruder den Bruder lieben soll, so ist es offenbar die Pflicht des Stärkern, den ersten Antrag zu thun, die Arme auszustrecken, und, wie Augustus zu rufen: Lass uns Freunde sein! — Was aber auch über Toleranz bisher geschrieben und gestritten ward, ging blofs auf die drei im römischen Reiche begünstigten Religionsparteien, und höchstens auf einige Nebenzweige derselben. An Heiden, Juden, Mohamedaner und Anhänger der natürlichen Religion ward entweder gar nicht oder höchstens nur in der Absicht gedacht, um die Gründe für die Toleranz problematischer zu machen. Nach euern Grundsätzen, sprachen die Widersacher derselben, müssten wir auch Juden

[1] Ueber die Veranlassung, der diese kleine Schrift ihre Abfassung verdankt, siehe die „Einleitung" zu *Jerusalem*.

und Naturalisten nicht nur hegen und dulden, sondern auch an allen Rechten und Pflichten der Menschheit theil nehmen lassen; und mitleidig war es anzusehen, wie sich die Anhänger derselben winden und krümmen mussten, um dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen. — Der Fragmentist war, so viel mir bekannt ist, in Deutschland der erste Schriftsteller, der die Rechte der Duldung auch für Naturalisten forderte. Lessing und Dohm[1], jener als philosophischer Dichter*, und dieser als philosophischer Staatskundiger**, haben den grofsen Zweck der Vorsehung, die Bestimmung des Menschen und die Gerechtsame der Menschheit im Zusammenhange gedacht und ein bewundernswürdiger Monarch ist es, der nicht nur zu eben der Zeit dieselben Grundsätze in ihrem ganzen Umfange durchgedacht, sondern auch seinem weitumfassen-

* *Nathan der Weise*

** *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*

[1] Christian Conrad Wilhelm von Dohm, namhafter Publicist, Historiker und practischer Staatsmann, geboren zu Lemgo als Sohn eines protestantischen Predigers am 11. December 1751, widmete sich 1769 auf der Universität zu Leipzig historischen, juristischen und staatswirthschaftlichen Studien, arbeitete einige Zeit unter Basedow in Altona und gründete dann in Göttingen mit Boie das *Deutsche Museum*, dessen Hauptmitarbeiter er auch später, nachdem er eine practische Staatscarrière eingeschlagen hatte, blieb. Von 1776—79 lehrte er am Carolinum zu Braunschweig als Professor der Finanzwissenschaft und Statistik, und 1779 wurde er von Friedrich dem Grofsen als Geheimer Archivar und Kriegsrath in das Departement des Auswärtigen nach Berlin berufen. Als solcher fand er in der folgenden ereignissreichen Zeit nacheinander bald in diplomatischer Mission, bald als Kriegscommissar, bald als Verwaltungsbeamter Verwendung, und war in allen diesen Functionen von König Friedrich Wilhelm II und dessen Nachfolger hoch geschätzt. In Folge des Tilsiter Friedens finden wir ihn 1807 als Verwaltungsbeamten des neuen Königreichs Westphalen. Zuletzt vertrat er diesen Staat als Gesandter beim Sächsischen Hofe. Doch nahm er 1810 seine Entlassung, und zog sich auf sein Gut Pustleben bei Nordhausen zurück, wo er am 29. Mai 1820 starb. Von Dohm's historischen Schriften verdient seine *Geschichte des bairischen Erbfolgestreites* (Frankfurt 1779) Erwähnung. Höchst interessant sind seine *Denkwürdigkeiten meiner Zeit* (5 Bde. Lemgo 1814—19). Dohm war als Staatsmann wie als Publicist ebenso freisinnig wie vorurtheilsfrei. Dieses beweist er auch in seiner von Mendelssohn vielfach citirten Schrift: *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* (Berlin 1781), für deren bürgerliche und sociale Emancipation er entschlossen eintritt. Eine ausführliche Lebensskizze dieses verdienten Mannes hat Gronau in *Christian Wilhelm von Dohm nach seinem Wollen und Handeln* (Lemgo 1824) geliefert.

den Wirkungskreise gemäfs einen Plan entworfen hat, zu dessen Ausführung mehr als menschliche Kräfte zu gehören scheinen, und nunmehr zu Werke schreitet.

Von den Cabinetten der Grofsen, und von allem, was auf dieselben Einfluss hat, bin ich allzuweit entfernt, um an diesem grofsen Geschäfte auch nur im mindesten theil nehmen und mitwirken zu können. Ich lebe in einem Staate, in welchem einer der weisesten Regenten, die je Menschen beherrscht haben, Künste und Wissenschaften blühend, und vernünftige Freiheit zu denken so allgemein gemacht hat, dass sich ihre Wirkung bis auf den geringsten Einwohner seiner Staaten erstreckt. Unter seinem glorreichen Scepter habe ich Gelegenheit und Veranlassung gefunden, mich zu bilden, über meine und meiner Mitbrüder Bestimmung nachzudenken, und über Menschen, Schicksal und Vorsehung nach Mafsgabe meiner Kräfte Betrachtungen anzustellen. Aber von allen Grofsen und ihrem Umgange bin ich stets entfernt gewesen. Ich habe jederzeit im Verborgenen gelebt, niemals Antrieb oder Beruf gehabt, mich in die Händel der wirksamen Welt einzumischen, und mein ganzer Umgang hat sich von jeher blofs auf den Zirkel einiger Freunde eingeschränkt, die mit mir ähnliche Wege gegangen sind. In dieser dunkeln Ferne stehe ich noch da und erwarte mit kindlicher Sehnsucht, was die allweise und allgütige Vorsehung aus diesem allen will werden lassen.

Unterdessen mache ich mir das Vergnügen, mit Herrn Dohm über die Gründe nachzudenken, die der Menschenfreund hat, die bürgerliche Aufnahme meiner Mitbrüder zu begünstigen, über die mancherlei Schwierigkeiten, die sich dabei finden, und vielleicht zum Theil von seiten der zu bildenden Nation selbst in den Weg gelegt werden dürften, und diese mit den Vortheilen zu vergleichen, die dem Staate zuwachsen werden, dem es zuerst gelingen wird, diese eingeborenen Colonisten zu seinen Bürgern zu machen, und eine Menge von Händen und Köpfen, die zu seinem Dienste geboren sind, auch zu seinem Dienste anzustrengen. — Als philosophisch-politischer Schriftsteller, dünkt mich, hat Herr Dohm die Materie fast erschöpft und nur eine sehr geringe Nachlese zurückgelassen. Seine Absicht ist, weder für das Judenthum, noch für die Juden eine Apologie zu schreiben; er führt blofs die Sache der Menschheit und vertheidigt ihre Rechte. Ein Glück für uns, wenn diese Sache auch zugleich die unserige wird, wenn man auf die Rechte der Mensch-

heit nicht dringen kann, ohne zugleich die unserigen zu reclamiren. Der Weltweise aus dem achtzehnten Jahrhundert hat sich über den Unterschied der Lehren und Meinungen hinweggesetzt, und in dem Menschen nur den Menschen betrachtet. Man vergleiche mit diesem, was ein Rabbiner des siebzehnten Jahrhunderts, der die Sache seiner Nation vor den Augen des englischen Parlaments führt, zu ihrer Vertheidigung vorbringt, und durch welche Gründe er die Nation bewegt, seine Mitbrüder in England aufzunehmen. Man weifs, dass die Juden zu Eduard's I. Zeiten aus England verjagt worden sind, und nicht eher als unter Cromwell die Freiheit erhielten, wieder dahin zu kommen. R. Menasse war es, der ihnen diese auswirkte. Er war ein Mann von vieler rabbinischer Gelehrsamkeit und auch andern Wissenschaften, und von einem sehr brennenden Eifer für das Wohl seiner Mitbrüder. Er erhielt zu Amsterdam, allwo er als Chacham der portugiesischen Judenschaft lebte, die nöthigen Reisepässe, und ging in Begleitung einiger seiner Nation nach London, um die Sache seines Volks bei dem Protector, bei dem er wohl gelitten war, und bei dem Parlamente zu unterstützen.[1] Er fand aber mehr Schwierigkeit, als er sich vorstellte, und diesen Aufsatz schrieb er zu einer Zeit, da er die Hoffnung, in seinem Geschäfte glücklich zu sein, fast aufgegeben hatte. Endlich aber gelang es ihm dennoch, und die Juden wurden unter leidlichen Bedingungen wieder aufgenommen. Dieser Brief des R. Menasse findet sich in einer periodischen Sammlung verschiedener Aufsätze, die im Jahre 1708 unter dem Titel: *The Phenix, or Revival of scarce and valuable Pieces, no where to be found but in the Closets of the Curious*, zu London in Octav herausgekommen ist. Um eben dieselbe Zeit schrieb auch ein gewisser Edward Nicholas: *Apologia por los Judios*, und Toland[2] soll auch zu ihrer Vertheidigung ge-

[1] Vgl Kayserling, *Menasse ben Israel. Sein Leben und Wirken.* Berlin 1861.

[2] John Toland, berühmter englischer Freidenker, geboren 1670 zu Rhodkastle in Irland, gestorben 1722 zu Putney bei London, ist durch eine Reihe von Schriften wie *Christianity not mysterious* (London 1696), worin er sich wesentlich an Locke anschliefst, *Clidophorus, Letters to Serena*, für eine rationellere Auslegung der Bibel, religiöse Duldung und Gewissensfreiheit und zumal in den *Letters* für eine mehr dem Pantheismus Spinoza's accomodirte Auffassung des Wesens Gottes. Seine eigentlichen religionsphilosophischen Principien sind in seiner letzten Schrift: *Pantheisticon* (1720 am klarsten und bündigsten zum Ausdrucke gelangt. Seinen poli-

schrieben haben. Die Schrift des Rabbi hat mir jetzt, da so viel und mancherlei von und über die Juden gesprochen wird, der Uebersetzung nicht unwerth geschienen.

Merkwürdig ist es, zu sehen, wie das Vorurtheil die Gestalten aller Jahrhunderte annimmt, uns zu unterdrücken und unserer bürgerlichen Aufnahme Schwierigkeiten entgegen zu setzen. In jenen abergläubischen Zeiten waren es Heiligthümer, die wir aus Muthwillen schänden, Crucifixe, die wir durchstechen und bluten machen, Kinder, die wir heimlich beschneiden und zur Augenweide zerfetzen, Christenblut, das wir zur Osterfeier brauchen, Brunnen, die wir vergiften u. s. w.; Unglaube, Verstocktheit, geheime Künste und Teufeleien, die uns vorgeworfen, um derentwillen wir gemartert, unsers Vermögens beraubt, in's Elend gejagt, wo nicht gar hingerichtet worden sind. — Jetzt haben die Zeiten sich geändert, die Verleumdungen machen den erwünschten Eindruck nicht mehr. Jetzt ist es gerade Aberglaube und Dummheit, die uns vorgerückt werden, Mangel an moralischem Gefühle, Geschmack und feinen Sitten, Unfähigkeit zu Künsten, Wissenschaften und nützlichen Gewerben, hauptsächlich zu Diensten des Kriegs und des Staats, unüberwindliche Neigung zu Betrug, Wucher und Gesetzlosigkeit, die an die Stelle jener gröbern Beschuldigungen getreten sind, uns von der Anzahl nützlicher Bürger auszuschliefsen und aus dem mütterlichen Schofse des Staats zu verstofsen. Vormals gab man sich um uns alle ersinnliche Mühe, und machte mancherlei Vorkehrungen, uns nicht zu nützlichen Bürgern, sondern zu Christen zu machen, und da wir so hartnäckig und verstockt waren, uns nicht bekehren zu lassen, so war dieses Grund genug, uns als eine unnütze Last der Erde zu betrachten und dem verworfenen Scheusale alle Gräuel anzudichten, die ihm dem Hasse und der Verachtung aller Menschen blofs stellen konnten. Jetzt hat der Be-

tischen Freisinn bekundete er durch die Herausgabe der Schriften Milton's London 1699, die er mit einer Biographie des Dichters versah. Toland hat wegen seines religiösen und politischen Freimuths viele Verfolgungen erlitten; doch hat er sich immer als ein furchtloser und standhafter Kämpfer für Wahrheit und Freiheit erwiesen. Seine pantheistische Weltanschauung, die wesentlich auf die spinozistische Lehre von der substanziellen Einheit von Materie und Kraft und Geist und Körper sich reducirt, hat neuerdings H. Berthold *John Toland und der Monismus der Gegenwart*. 1876) zum Gegenstande einer monographischen Darstellung gemacht.

kehrungseifer nachgelassen. Nun werden wir vollends vernachlässigt. Man fährt fort, uns von allen Künsten, Wissenschaften und andern nützlichen Gewerben und Beschäftigungen der Menschen zu entfernen, versperrt uns alle Wege zur nützlichen Verbesserung, und macht den Mangel an Cultur zum Grunde unserer fernern Unterdrückung. Man bindet uns die Hände und macht uns zum Vorwurfe, dass wir sie nicht gebrauchen.

Mit Recht hat Dohm jene unmenschlichen Anklagen der Juden, die die Merkmale der Zeiten und der Mönchszellen an sich tragen, in denen sie ausgeheckt worden, kaum einer flüchtigen Berührung gewürdigt. In den Augen der Leser, für die ein Dohm schreibt, können diese barbarischen Beschuldigungen keinen Glauben finden, keiner ernsthaften Widerlegung bedürfen. Er hat sich also blofs darauf eingeschränkt, diese der Cultur und verbesserungsreichen Zeiten angemessenern Beschuldigungen zu bestreiten und dem philosophischen Vorurtheile philosophische Gründlichkeit entgegen zu setzen. Indessen hat doch die Vernunft und der Forschungsgeist unsers Jahrhunderts noch bei weitem nicht alle Spuren der Barbarei in der Geschichte vertreten. Manche Legende der damaligen Zeit hat sich erhalten, weil noch niemanden eingefallen ist, sie in Zweifel zu ziehen. Manche sind mit so gewichtigen Autoritäten belegt, dass nicht jeder die Stirn hat, sie geradezu für Legende und Verleumdung zu halten. Andere haben sich den Folgen nach noch immer erhalten, obgleich sie selbst schon lange nicht mehr geglaubt werden. Ueberhaupt ist die Verleumdung von so giftiger Art, dass sie immer einige Wirkung in den Gemüthern zurücklässt, wenn auch ihre Unwahrheit entdeckt und allgemein anerkannt wird. In so mancher lieben Stadt Deutschlands wird noch jetzt kein Beschnittener, wenn er auch seinen Glauben verzollt hat, am hellen Tage ohne Bewachung gelassen, aus Vorsorge, er möchte einem Christenkinde nachstellen oder die Brunnen vergiften. Des Nachts hingegen wird ihm unter aller Bewachung nicht getraut, wegen seines bekannten Umgangs mit den bösen Geistern. Wem wohnt nicht aus der brandenburgischen Geschichte bei, dass der Kurfürst Joachim II. von seinem Leibarzte, dem Juden Lippold, vergiftet worden sei? — Dieses ward so oft gesagt und von den Chronikschreibern wiederholt, dass der vernünftigste Mann die Authenticität davon voraussetzen und die Geschichtssache für wahr halten musste. Dank sei es dem Untersuchungs-

geiste des Herrn Leibmedicus Möhsen*, der der Legende dennoch auf die Spur gekommen ist. An der ganzen Geschichte hat sich weiter nichts wahr befunden, als dass Kurfürst Joachim II. gestorben, und dass ein Jude damals Lippold geheifsen. Uebrigens war Lippold kein Arzt, und der Kurfürst ist nichts weniger als vergiftet worden, wie Herr Möhsen mit Beweisen belegt, die über alle Bedenklichkeit hinweg sind. Lippold war des Kurfürsten Kammerdiener und Münzmeister; zwei Bedienungen am Hofe, die einem Juden selten viele Freunde gewinnen. Der Kurfürst starb, wie alle Urkunden und Originalprotokolle einstimmig aussagen, an einem offenen Schaden am Fufse, davon der Ausfluss durch eine plötzliche Erkältung gehemmt worden. Der Kammerdiener und Münzmeister wurde der Untreue in seinen Rechnungen beschuldigt und in Haft genommen. Als die Untersuchung aber hierin seine Unschuld bewies und seine Loslassung nicht länger aufgeschoben werden konnte, nahm man zu ganz andern Klagen seine Zuflucht. Einige von der Bürgerwache wollten gehört haben, wie die Frau des Lippold in einem Zanke, den sie mit ihm gehabt, zu ihm in der Bosheit gesagt: „Wenn der Kurfürst wüsste, was du für ein böser Schelm bist und was du für Bubenstücke mit deinem Zauberbuche kannst, so würdest du schon längst kalt sein", und Lippold wurde den Criminalrichtern übergeben. Sehr richtig ist, was Herr Möhsen bei dieser Gelegenheit zur Entschuldigung der Regenten der damaligen Zeiten bemerkt: „Die Fürsten hielten sich zu der Zeit versichert, dass sie ihrer Regentenpflicht Genüge geleistet, wenn sie die Anklagen und Untersuchungen rechtsverständigen Räthen überliefsen, und diese glaubten nach den Gesetzen zu verfahren, wenn sie die Buchstaben des Gesetzes erfüllten": auf solche Weise sind freilich barbarische Gesetze weit schädlicher, als gar keine Gesetze. Lippold ward, nach Kaiser Karl's V. Halsgerichtsordnung § 44, dem Henker übergeben, der ihn peinlich verhören sollte, und Meister Balzer, der Scharfrichter, machte seine Sache so gut, dass der Delinquent alles eingestand, was man von ihm wissen wollte. Er hatte durch Zauberei die Gunst des Fürsten zu gewinnen gewusst und ihn am Ende vergiftet. Er weigerte sich zwar, dieses Bekenntniss öffentlich zu wiederholen, allein auch dazu wusste ihn sein peinlicher Halsrichter zu bringen. „Er ward hier-

* *Geschichte der Wissenschaften in der Mark Brandenburg*, S. 513 u. f.

auf an verschiedenen Orten zehnmal mit glühenden Zangen gezwickt und auf dem neuen Markte zu Berlin auf einem dazu erbauten Gerüste an Armen und Beinen mit vier Stöfsen gerädert, in vier Stücke zerhauen, und die Eingeweide nebst dem Zauberbuche verbrannt.“ Eine grofse Maus*, die unter dem Gerüste hervorkam, und in welcher niemand den Zaubereufel verkennen konnte, benahm den Zuschauern allen Ueberrest des Zweifels, dass dem Verurtheilten Recht geschehen. Diese Verbrechen des Lippold hatten, wie Herr Möhsen weiter erzählt, auf das Schicksal der ganzen Judenschaft in der Mark einen grofsen Einfluss. Sie wurden angeklagt und nach Urtheil und Recht verdammt. „Sie mussten ihre Güter verkaufen, den Gerichten die Inventarien, Untersuchungskosten und Abzugsgelder bezahlen und das Land räumen.“ — Und so war die Nachricht von Hand zu Hand überliefert und erhielt sich noch in unsern erleuchteten Tagen, die Juden haben den Kurfürsten Joachim II. vergiftet, seien dessen überführt und zur Strafe aus dem Lande gejagt worden.

Und selbst die Aufklärung unserer bessern Tage erstreckt sich noch lange so weit nicht, dass diese gröbern Anklagen gänzlich ohne Wirkung sein sollten. Es ist nicht lange her, dass die Judenschaft zu Posen beschuldigt wurde, sie hätte ein Christenkind zum Gebrauche der Osterfeier ermordet. Zwei fromme Rabbiner wurden als Häupter der Gemeinde vor Gericht gezogen, eingekerkert, nach der dort geltenden Halsgerichtsordnung gemartert. Ich verschone das menschliche Gefühl meiner Leser mit der umständlichen Erzählung dieser Martern. Sie waren die schrecklichsten, die sich die Barbarei je erlaubt hat. Allein die Geplagten waren standhaft genug, kein Bekenntniss von sich erpressen zu lassen, ob sie gleich so lange gepeinigt wurden, bis sie unter den Händen der Furien den Geist aufgaben. — Barmherziger Gott! und die Männer waren so unschuldig an der Ermordung des Kindes, wenn ja eine Mordthat begangen worden, woran noch sehr zu zweifeln ist — so schuldlos, als ich und meine Leser es sind. — Die Gemeinde zu Posen hat noch jetzt an den unerschwinglichen Summen zu bezahlen, die sie damals aufnehmen musste, theils Gerichtskosten zu bezahlen, theils schrecklichere Uebel von

* Herr Mohsen führt seine Gewährsmänner an, die diesen wichtigen Umstand der Nachwelt aufbehalten haben.

sich abzuwenden. Noch vor wenigen Jahren würde dieselbe Geschichte in der Gegend von Warschau wiederholt worden sein, hätten nicht der weise König von Polen und einige aufgeklärte Magnaten zum Glücke den Lauf der dasigen Gerechtigkeit noch so lange gehemmt, bis es den Juden gelang, die Verleumdung an den Tag zu bringen. — Ich habe so manche einsichtsvolle und sonst nicht unbillig denkende Christen aus Polen und andern katholischen Ländern gesprochen, die sich noch immer von diesem Vorurtheile wider meine Mitbrüder nicht völlig losmachen konnten. Sie beriefen sich immer auf die gesetzmäfsige Form, nach welcher Processe dieser Art so oft geführt worden sind, auf die Unbescholtenheit der Richter, die sie geführt haben, und auf das Bekenntniss der Verurtheilten, das öfters den Umständen allzu angemessen sein und mit den Aussagen übereinstimmen soll, als dass es eine bloße Erdichtung, die ihnen die Marter eingegeben, gewesen sein könnte. Solche aufrichtige Gemüther können vielleicht durch die Gründe des Rabbi Menasse, und noch mehr durch den schrecklichen Reinigungseid, den er im Namen des ganzen Judenthums ablegt, und den ich mit reinem Gewissen hier nachspreche, auf bessere Gedanken gebracht werden. Denn die wichtige Wahrheit kann nicht genug eingeschärft werden, dass barbarische Gesetze desto schrecklichere Folgen haben, je gesetzmäfsiger das Verfahren ist, und je strenger die Richter nach dem Buchstaben urtheilen. Unweise Gesetze können nur durch Abweichungen, so wie Rechnungsfehler nur durch andere Rechnungsfehler wieder gut gemacht werden. Calas und Waser sind vielleicht von unbescholtenen Richtern, nach einer sehr gesetzlichen Form, hingerichtet worden.

Indessen sind alle Gründe und Eidschwüre fruchtlos, wenn der Gegner nicht hören will, wenn sich Nebenabsichten der Ueberführung widersetzen, oder wenn das Gemüth so sehr von Vorurtheilen befangen ist, dass man den Gegengründen nicht die erforderliche Aufmerksamkeit zuwenden mag. Man kann einem verjährten Vorurtheile alle Wurzeln durchschneiden, ohne ihm die Nahrung gänzlich zu entziehen. Es saugt solche allenfalls aus der Luft. Hat nicht ein Recensent in den *Göttingischen Anzeigen*, bei Gelegenheit der Dohm'schen Schrift, Beschuldigungen wider uns wahrlich wie aus der Luft gegriffen, die man keinem Schriftsteller unsers Jahrhunderts, am wenigsten einem in diesem wahren Sitze der Musen lebenden Gelehrten zutrauen sollte? — Er trägt sogar kein

Bedenken, uns jetzt lebenden Israeliten die Unart vorzuwerfen und anzurechnen, deren sich unsere Vorfahren in der Wüste schuldig gemacht haben, ohne zu bedenken, dass aller der gerügten Untugend ungeachtet der gesetzgebende Gott unserer Väter, oder, wie die Modesprache lieber will, der Gesetzgeber Moses, es gleichwohl möglich gefunden, diesen rohen Haufen zu einer ordentlichen, blühenden Nation umzubilden, die erhabene Gesetze und Verfassung, weise Regenten, Feldherrn, Richter und glückliche Bürger aufzuweisen hat: ja ohne in sich zu gehen und zu bedenken, was wohl seine eigenen Vorfahren in nördlichen Einöden um eben diese Zeit für Cultur gehabt haben mögen, aus denen doch heutigen Tages Recensenten für die *Göttingischen Anzeigen* entsprungen sind. — Mit einem Worte, Vernunft und Menschlichkeit erheben ihre Stimme umsonst, denn grau gewordenes Vorurtheil hat kein Gehör.

Wenn aber auch alle Vernunftgründe sich vereinigen, den Juden an den Rechten der Menschheit gleichen Antheil zuzusprechen, so wird dadurch nicht eingeräumt, dass sie in ihrer jetzigen dürftigen Verfassung dem Staate nicht nützlich, oder dass ihre Vermehrung demselben wohl gar schädlich werden könnte. Auch hierüber verdienen die Gründe des Menasse in seiner Schrift in Erwägung gezogen zu werden, der doch zu seiner Zeit nichts anderes, als eine sehr eingeschränkte Aufnahme in England für seine Mitbrüder suchen konnte. Holland allein giebt ein Beispiel, das hierüber allen Zweifel benehmen kann. Noch niemals hat man sich daselbst über die Vermehrung der Juden beklagt, obgleich die Erwerbungsmittel ihnen daselbst eben so kärglich zugezählt, und ihre Freiheiten fast so eingeschränkt sind, als in mancher Provinz Deutschlands. — „Ja", spricht man, „Holland macht hier eine Ausnahme, denn es ist ein handelnder Staat, der also der handelnden Menschen nicht zu viel haben kann." — Gut! Ich möchte aber wissen, ob die Handlung daselbst die Menschen oder nicht vielmehr die Menschen die Handlung herbeigelockt haben? Wie geht es zu, dass so manche Stadt in Brabant und den Niederlanden, bei eben derselben und vielleicht noch vorzüglichern Gelegenheit zur Handlung, der Stadt Amsterdam dennoch so sehr nachsteht? Warum drängen sich hier auf einem unfruchtbaren Boden, ja in einem von Natur unbewohnbaren Moraste, die Menschen so zusammen, bilden den öden Sumpf durch Fleifs und Kunst in einen Garten Gottes um, und erfinden sich Hilfsquellen zur

glücklichen Subsistenz, über die wir erstaunen müssen? Nichts als Freiheit, Milde der Regierung, Billigkeit der Gesetze, und die offenen Arme, mit welchen sie die Menschen aller Art, und Kleidung, Meinung, Sitte, Gebrauch und Religion aufnehmen und schützen und machen lassen, nichts als diese Vorzüge sind es, die in Holland den fast überreichen Segen, die Fülle des Guten hervorgebracht, darum es so sehr beneidet wird.

Ueberhaupt, Menschen dem Staate unnützlich, Menschen, die in einem Lande nicht zu gebrauchen sind, dieses ist eine Sprache, die mir eines Staatsmanns unwürdig zu sein scheint. Die Menschen können mehr oder weniger nützlich sein, können, so oder anders beschäftigt, die Glückseligkeit ihrer Nebenmenschen und ihre eigene mehr oder weniger befördern. Aber kein Staat kann die geringsten, nutzlos scheinendsten seiner Bewohner ohne empfindlichen Nachtheil entbehren, und einer weisen Regierung ist kein Bettler zu viel, kein Krüppel völlig unbrauchbar. Herr Dohm hat zwar im Eingange seiner Schrift versucht, den Punkt festzusetzen, den die Volksmenge in einem Lande nicht überschreiten darf, ohne das Land zu überfüllen und schädlich zu werden; mich dünkt aber, dass ein Gesetzgeber unter keinerlei Bedingung hierauf im mindesten Rücksicht zu nehmen habe: sicherlich gereicht jede Anstalt, die man dem Anwachs der Menschenmenge entgegensetzt, jede Maßregel, die man ergreift, der Vermehrung Einhalt zu thun, der Cultur der Einwohner, der Bestimmung der Menschen und ihrer Glückseligkeit zu weit größerm Nachtheile, als die zu besorgende Ueberfüllung. Man verlasse sich hierin auf die weise Einrichtung der Natur. Man lasse ihr ihren Lauf und lege ihr durch unzeitige Geschäftigkeit nur keine Hindernisse in den Weg. Die Menschen eilen dahin, wo sie ihr Auskommen finden, sie vermehren sich und drängen sich zusammen, wo ihre Thätigkeit freien Spielraum findet: die Bevölkerung nimmt zu, so lange das Genie neue Erwerbsmittel entdecken kann. Sobald die Quellen erschöpft sind, stehen sie von selbst stille, und wenn ihr das Gefäß von der einen Seite überfüllt, so lässt es von der andern Seite den Ueberfluss von selbst auslaufen. Ja, ich getraue mir zu behaupten, dass der Fall sich nie zuträgt, und dass niemals eine Ausleerung oder Auswanderung des Volks geschehen, daran nicht die Gesetze oder ihre Handhabung schuld gewesen. So oft Menschen in irgend einer Verfassung Menschen

schädlich werden, liegt es blofs an den Gesetzen oder an ihren Verwesern.

In einigen neuern Schriften findet man den Einwurf wiederholt, „die Juden bringen nichts hervor, sie sind in ihrer jetzigen Verfassung weder Landbauer, noch Künstler und Handwerker, helfen also der Natur nicht in ihrem Hervorbringen und geben auch ihren Producten keine andere Form, sondern tragen und versetzen blofs die rohen oder verbesserten Erzeugnisse der Länder von einem Orte an den andern. Sie sind also lediglich Verzehrer, die den Erzeugern zur Last fallen müssen." Ja, ein grofser, sonst einsichtsvoller Kopf[1] hat letzthin* laut über den Missbrauch geklagt, dass der Hervorbringer so viele Zwischenhände zu versorgen, so viele unnütze Mäuler zu ernähren habe! Der gesunde Menschenverstand, meint er, lehre schon, dass die Producte der Natur und der Kunst vertheuert werden müssen, je mehr Zwischenkäufer dazu kommen, die solche nicht vermehren, und doch erhalten werden, also an denselben Antheil nehmen wollen. Er ertheilt also den Staaten den Rath und die wohlmeinende Warnung, entweder die Juden nicht zu dulden oder ihnen Landbau und Handwerke zu erlauben.

Das Resultat mag herzlich gut gemeint sein, aber die Gründe sind schwach, die dem Verfasser so einleuchtend und unwiderlegbar scheinen. Was heifst denn nach seinen Begriffen eigentlich Hervorbringer und Verzehrer? Wenn nur derjenige hervorbringt, der etwas greifbares erzeugen hilft, oder durch seiner Hände Arbeit verbessert, so besteht ja der weit wichtigste und gröfste Theil des Staats aus blofsen Verzehrern. Der ganze Lehr- und Wehrstand bringt nach diesen Grundsätzen nichts hervor, wenn nicht etwa die Bücher, die von jenem geschrieben werden, eine Ausnahme machen. Beim Nährstande selbst sind zuvörderst Kaufleute, Lastträger, Land- und Wasserfahrer abzurechnen, und am Ende wird die Classe der sogenannten Hervorbringer gröfstentheils aus Ackerknechten und Handwerksgesellen bestehen, denn die Landeigenthümer und Meister pflegen selten mehr selbst Hand an's Werk zu legen. Sonach bestünde der Staat, aufser jenem zwar achtungswerthen, aber doch geringern Theile des Volks, aus Leuten, die durch ihrer Hände

* In den *Ephemeriden der Menschheit*

[1] Der historische und politische Schriftsteller I. Iselin.

Arbeit die Producte der Natur weder befördern noch vervollkommnen, also aus blofsen Verzehrern, und wie? also auch aus unnützen Mäulern, die dem Hervorbringer zur Last werden?

Hier fällt die Ungereimtheit in die Augen, und da die Folgerung richtig ist, so muss der Fehler in den Vordersätzen liegen. Und so ist es auch! Nicht blofs machen, sondern auch thun heifst hervorbringen. Nicht nur wer mit Händen arbeitet, sondern überhaupt, wer nur etwas thut, befördert, veranlasst, erleichtert, das seinen Nebenmenschen zum Nutzen oder Vergnügen gereichen kann, verdient den Namen des Hervorbringers, und er verdient ihn zuweilen um desto mehr, je weniger Bewegung ihr an seinen Extremitäten gewahr werdet. Mancher Kaufmann, der an seinem Pulte Speculationen macht oder auf seinem Ruhesessel Pläne entwirft, bringt im Grunde mehr hervor, als der Arbeiter und Handwerksmann, der das meiste Geräusch macht. Der Kriegsmann bringt hervor, denn er verschafft dem Staate Ruhe und Sicherheit. Der Gelehrte bringt hervor, zwar selten etwas, das in die Sinne fällt, aber doch Güter, die wenigstens eben so schätzbar sind: guten Rath, Unterricht, Zeitvertreib und Vergnügen. Nur in der Anwandlung einer übeln Laune kann einem weisen Manne, wie Rousseau, der Einfall entfahren, dass der Biscuitbäcker zu Paris mehr hervorbringe, als die Academie der Wissenschaften. Zur Glückseligkeit des Staats, so wie der einzelnen Menschen, gehören mancherlei sinnliche und übersinnliche Dinge, körperliche und geistige Güter, und wer zu deren Hervorbringung oder Vervollkommnung auf irgend eine mehr oder minder entfernte, mittelbare oder unmittelbare Weise etwas beiträgt, der ist kein blofser Verzehrer zu nennen, der isst sein Brot nicht umsonst, sondern hat dafür hervorgebracht.

Ich sollte glauben, dieses leuchte vielmehr dem gesunden Menschenverstande ein, und was insbesondere die Zwischenhände und ihr Verhältniss zum Hervorbringen und zum Verzehren betrifft, so getraue ich mir zu behaupten, dass sie für beide, für den Erzeuger sowohl als für den Verzehrer, nicht nur nicht nachtheilig, sondern, wenn der Missbrauch verhindert wird, höchst nützlich und fast unentbehrlich sind, ja, dass durch ihre Vermittlung die Producte brauchbarer, gemeinnütziger und auch wohlfeiler werden, und der Producent dennoch mehr gewinne und also in den Stand gesetzt werde, ohne übermäfsige Anstrengung

seiner Kräfte bequemer und besser zu leben. Man stelle sich einen Arbeiter vor, der die rohe Materie zu seiner Kunstarbeit selbst von dem Landmanne abholen, und nachdem er sie veredelt hat, selbst dem Verzehrer zuführen muss, der dafür zu sorgen hat, dass er jene zu gewisser Zeit in hinlänglicher Menge anschaffe, und diese, so oft sein Bedürfniss es erfordert, an denjenigen Mann bringe, der sie zu eben der Zeit braucht und ihm abzunehmen veranlasst wird. Man vergleiche mit ihm den Arbeiter, dem der Zwischenhändler die rohe Materie in das Haus bringt, nach Mafsgabe seines Bedürfnisses und seiner Umstände verkauft, vertauscht oder auf Glauben darreicht, der ihm die verbesserten Producte abnimmt, und es seine Mühe und Sorge sein lässt, solche dem Verzehrer wiederum zur bequemen Zeit zuzuführen. Wie viel Zeit und Kräfte erspart dieser nicht, die er seiner Kunst widmen kann, jener hingegen durch unnützes Herumtrödeln und tausend Abhaltungen und Zerstreuungen, zu denen er genöthigt oder verführt wird, verschwenden muss. Wird dieser nicht ungleich mehr arbeiten, also mit eben der Anstrengung mehr hervorbringen, und also bessere Preise bewilligen und dennoch bequemer leben können? Wird nicht dadurch die wahre Industrie befördert, und verdient der Zwischenhändler noch ein nutzloser Verzehrer genannt zu werden? — Diese Gründe für den Zwischenhändler im Kleinen sind noch weit einleuchtender, wenn sie auf die Zwischenhand im Grofsen, auf den eigentlichen Kaufmann, der die Producte der Natur und des Fleifses von Land in Land, Weltgegend in Weltgegend verführt und versetzt, angewandt werden. Dieser ist ein wahrer Wohlthäter des Staats, des menschlichen Geschlechts überhaupt, und also nichts weniger, als ein unnützes Maul, das von dem Hervorbringer umsonst unterhalten werden muss.

Ich habe vorausgesetzt, dass der Missbrauch verhindert werde. Dieser besteht hauptsächlich darin, dass gewinnsüchtige Zwischenhändler das Schicksal der Erzeuger in ihre Gewalt zu bringen wissen; dass sie suchen, Herr und Meister über die Preise der Waaren zu werden, solche in den Händen der ersten Besitzer herabzusetzen und in den ihrigen in die Höhe zu bringen. Dieses sind grofse Uebel, die den Fleifs des Hervorbringers, sowie den Muth des Verzehrers zu Boden drücken, und denen durch Gesetze und Polizei entgegen gearbeitet werden muss; zwar nicht gerade durch Verbot, Ausschliefsung oder Hemmung, am

wenigsten durch bewilligten oder begünstigten Allein- oder Vorkauf. Dergleichen Vorkehrungen befördern entweder die Uebel noch, die man durch sie abzuwenden sucht, oder bringen welche hervor, die noch schädlicher sind. Man suche vielmehr alle Einschränkungen, so viel sich thun lässt, zu vermindern, die Monopole, Vor- und Ausschliefsungsrechte aufzuheben, dem geringsten Aufkäufer mit dem gröfsten Handlungshause gleiche Rechte und Freiheit zukommen zu lassen, mit einem Worte, die Concurrenz unter den Zwischenhändlern auf alle Weise zu befördern, einen Wetteifer zwischen ihnen zu erregen, wodurch der Preis der Dinge im Gleichgewichte erhalten, der Kunstfleifs von der einen Seite aufgemuntert, und von der andern Seite jeder Verzehrer in den Stand gesetzt wird, den Fleifs seiner Nebenmenschen ohne übermäfsige Anstrengung zu geniefsen. Der Verzehrer kann, ohne Ueppigkeit, bequem leben, und der Künstler findet dennoch sein anständiges Auskommen. Nur durch Concurrenz, unbeschränkte Freiheit und Gleichheit in den Rechten des Kaufs sind diese Endzwecke zu erreichen, und sonach ist der gemeinste Trödler und Aufkäufer, der geringste herumwandernde Jude, der den rohen Stoff von dem Landmanne zum Künstler, oder den bearbeiteten von diesem zu jenem bringt, zur Aufnahme des Landbaues, der Künste, Manufacturen und Handlung überhaupt von sehr beträchtlichem Nutzen. Zum Vortheile des Landmanns erhält er den rohen Stoff in seinem Werthe, und zum Nutzen des Künstlers, sowie zur Aufnahme der Kunst sucht er die Producte der Industrie in alle Winkel zu verbreiten, die Bequemlichkeiten des menschlichen Lebens brauchbarer und allgemeiner zu machen. Der geringste Handelsjude ist in dieser Betrachtung kein blofser Verzehrer, sondern ein nützlicher Einwohner (ich darf nicht sagen Bürger) des Staats, ein wirklicher Hervorbringer.

Man sage nicht, ich sei ein parteiischer Sachwalter meiner Glaubensbrüder, und suche alles zu vergröfsern, was zu ihrem Vortheile oder zu ihrer Empfehlung gereichen kann. Ich berufe mich abermals auf Holland, und auf welches Land könnte man sich, wenn von Handel und Industrie die Rede ist, füglicher berufen? Blofs durch Concurrenz und Wetteifer, durch uneingeschränkte Freiheit und Gleichheit der Rechte aller Käufer und Verkäufer, wess Standes, Ansehens oder Glaubens sie auch sein mögen, blofs durch diese unschätzbaren Vorzüge haben daselbst

alle Dinge ihren Werth, der zwischen Käufer und Verkäufer nur um ein mäfsiges unterschieden ist. Beide werden durch Mitwerber und Concurrenten auf ein Verhältniss gestimmt, das ihnen zum gegenseitigen Vortheile gereicht. Ihr könnt nirgend so gut und so bequem, zu allen Zeiten des Jahrs und des Tags, mit geringem Verluste alles kaufen und alles verkaufen, als zu Amsterdam.

Ueber Verstattung der Autonomie und deren Verwaltung, davon Herr Dohm in seiner Schrift redet, habe ich noch einige Anmerkungen zu machen, die man mir hierher zu setzen erlaube. Autonomie, die einer Colonie verstattet werden soll, erstreckt sich entweder auf Civilsachen, oder geht die Religion und kirckliche Dinge an. Jene betreffen blofs das Mein und Dein unter den Gliedern der Colonie; hier kommt alles auf Verträge an. Die Rechte des Eigenthums und was davon abhängt, sind veräufserliche Rechte, können durch freiwilligen Entschluss und Verabredung andern abgetreten und zugeeignet werden, und sobald dieses unter erforderlichen Bedingungen geschehen, so werden sie zum Eigenthume desjenigen, dem sie übertragen sind, und können ihm ohne Ungerechtigkeit nicht entzogen werden. Hier kann man es allerdings auf das Uebereinkommen und die Verträge der Colonie unter sich ankommen lassen. Hält sie es für einen Vorzug, die Streitsachen ihrer Glieder unter sich, nach eigenen Gesetzen und Rechtsregeln entscheiden zu lassen, so kann ihr von seiten der Regierung offenbar ohne Schaden nachgesehen werden. Da nun die Juden, wie Herr Dohm gar richtig bemerkt, sowohl die schriftlichen Gesetze Moses, welche sich auf Judäa und die ehemalige gerichtliche und gottesdienstliche Verfassung beziehen, als die durch mündliche Ueberlieferung erhaltenen, oder durch richtige Argumentationen herausgebrachten Folgerungen, Erklärungen und Auslegungen derselben für göttliche Gebote halten: so kann ihnen vergönnt werden, ihre Glieder unter sich durch freiwillige Verträge zu verbinden, ihre Händel nach eigenen Gesetzen und Rechten aus einander setzen und entscheiden zu lassen.

Soll Entscheidung von jüdischen oder christlichen Richtern geschehen? Ich antworte: von obrigkeitlichen Richtern, gleichviel, ob sie der jüdischen, oder einer andern Religion anhängen. Sobald die Glieder des Staats, welcher Meinung in Religionssachen sie auch zugethan sind, gleiche Rechte der Menschheit geniefsen, so kann auf diesen

Unterschied nichts ankommen. Der Richter soll ein gewissenhafter Mann sein, und die Rechte verstehen, nach welchen er seinen Nebenmenschen Recht sprechen soll. Denke er in Religionssachen, nach welcher Lehrmeinung er gut findet, wenn ihn die Obrigkeit zum Richteramte tüchtig findet und einsetzt, so müssen seine Rechtssprüche giltig sein. Trauen wir doch unsere Gesundheit, unser Leben einem Arzte an, ohne auf den Unterschied der Religion zu sehen; warum nicht auch unser Vermögen einem Richter? Der gewissenhafte Arzt, dem seine Kunst werth ist, wird einen Verbrecher, der morgen hingerichtet werden soll, heute nach allen Regeln seiner Kunst behandeln und von einem Uebel zu befreien suchen. Eben so wird der Richter, wenn er ein Mensch ist, seinen Nebenmenschen in Absicht auf die Güter dieses Lebens Gerechtigkeit angedeihen lassen, sie mögen, seinen Grundsätzen nach, in jener Zukunft verdammt oder selig sein. Der angeführte Göttingische Recensent[1] meint zwar, die Juden würden zu keinem christlichen Richter das Zutrauen haben, dass er ihre Gesetze verstehe. Herr Dohm hat aber Zeugnisse gelehrter Christen für sich und in Händen, die das Gegentheil nicht blofs vermuthen, sondern öfters erfahren zu haben versichern. Und wenn irgend ein Misstrauen dieser Art obgewaltet hätte: wäre es denn nicht natürlich gewesen, da sich bisher die Gelehrten unter den Christen so wenig um unsere Rechtslehren bekümmert haben?

Wie aber in kirchlichen Sachen, in Sachen, die die Religion der Colonie angehen? Wie weit sollen sich die Rechte jeder Colonie, und der Juden insbesondere, über ihre Glieder in Glaubenssachen erstrecken? Welche Macht darf sie anwenden, welche Gewalt ausüben, sie zur Einigkeit und Reinigkeit in Absicht auf Lehre und Leben zu zwingen? Wie weit darf sie ihren kirchlichen Arm ausstrecken, die Unwilligen zu züchtigen oder auszustofsen, und die Irrenden oder Abweichenden in das Gleis zurückzuführen?

Kirchliche Rechte, kirchliche Gewalt und Macht. — Ich muss gestehen, dass ich mir von diesen Redensarten keinen deutlichen Begriff machen kann, und mein *Adelung* will mich keines bessern belehren. Ich weifs von keinem Rechte auf Personen und Dinge, das mit Lehrmeinungen zusammenhinge und auf denselben beruhe; das die

[1] Professor Joh. David Michaelis

Menschen erlangen, wenn sie in Absicht auf ewige Wahrheiten gewissen Sätzen beistimmen, und verlieren, wenn sie nicht einstimmen können oder wollen. Am wenigsten weifs ich von Recht und Gewalt über Meinungen, die die Religion ertheilen und der Kirche zukommen sollen. Die wahre, göttliche Religion mafst sich keine Gewalt über Meinungen und Urtheile an, giebt und nimmt keinen Anspruch auf irdische Güter, kein Recht auf Genuss, Besitz und Eigenthum, kennt keine andere Macht, als die Macht durch Gründe zu gewinnen, zu überzeugen, und durch Ueberzeugung glückselig zu machen. Die wahre, göttliche Religion bedarf weder Arme noch Finger zu ihrem Gebrauche, sie ist lauter Geist und Herz.

Recht heifst die Befugniss, etwas zu thun oder zu lassen, das sittliche Vermögen zu handeln. Eine freiwillige Handlung nämlich ist gerecht und sittlich, wenn sie mit den Regeln der Weisheit und Güte übereinstimmt, und dasjenige, woraus diese Uebereinstimmung erkannt wird, heifst ein Recht, ein möglicher Gebrauch unserer Kräfte, ein möglicher Genuss der Dinge, eine mögliche Aeufserung unserer freiwilligen Thätigkeit, die der weisen Gütigkeit nicht widerspricht. Ich mag den Begriff wenden von welcher Seite ich will, ich finde keinen Uebergang zu Lehrmeinung und Urtheil in Absicht auf ewige Wahrheiten. Wie kann mein Beistimmen oder nicht Beistimmen in allgemeine Sätze und Lehren diese Befugniss erweitern oder einschränken, mir auf Personen und Dinge, und deren Gebrauch und Genuss eine sittliche Gewalt verschaffen oder nehmen? Wie entspringt aus einer Meinung, aus dem Inbegriffe aller Meinungen zusammen genommen, ein *modus acquirendi*, eine Befugniss mehr, uns gewisse Dinge als Mittel zu unserer Glückseligkeit zu eigen zu machen, und uns ihrer nach Willkür zu bedienen? Was für Merkmale haben diese disparaten Dinge, Recht und Meinung, gemeinschaftlich, dass sie je sollten in einem Satze zusammenkommen und verbunden werden können? Sollten aber die Gesetze der Natur und Vernunft ein Recht einräumen, das sich auf das Annehmen oder Verwerfen einer Meinung gründet, so müssen unumgänglich diese beiden Begriffe in einem Satze verbunden, und aus dem Beifalle, den ich einer Lehre gebe oder verweigere, begreiflich gemacht werden können, warum mir diese oder jene Aeufserung meiner Thätigkeit zukomme oder nicht zukomme, warum mir ein gewisser Gebrauch und Genuss der Güter

dieser Welt, nach den ewigen Gesetzen der Weisheit und der Güte vergönnt oder nicht vergönnt sei. Ich muss gestehen, das ich die Möglichkeit dieser Verbindung nicht einsehe.

Vielleicht aber können die Menschen durch positive Gesetze und Verträge eine solche Verbindung möglich machen, durch ausdrückliches oder stillschweigendes Uebereinkommen sich einander Rechte zueignen, die auf Lehre und Meinung beruhen sollen? Wenn auch der Stand der Natur hiervon nichts wissen sollte, vielleicht kann der Stand der Geselligkeit, der gesellschaftliche Vertrag eine solche Einrichtung treffen oder getroffen haben? Die Verträge haben ja so manches in der menschlichen Natur und in dem Systeme ihrer Pflichten und Rechte verändert, warum nicht auch Rechte erzeugt, die im Stande der Natur nicht anzutreffen gewesen?

Mit nichten, sollte ich denken. So wenig die Cultur eine Frucht erzielen kann, wozu die Natur nicht den Keim hergegeben, so wenig die Kunst durch Ueben und Gewöhnen eine willkürliche Bewegung hervorbringen kann, wo die Natur keine Muskel hingelegt: eben so wenig können alle Verträge und Verabredungen unter den Menschen ein Recht erschaffen, davon der Grund nicht im Stande der Natur anzutreffen sein sollte. Durch Verträge können blofs unvollkommene Rechte in vollkommene, unbestimmte Pflichten in bestimmte verwandelt werden. Was ich dem menschlichen Geschlechte überhaupt zu leisten schuldig bin, kann durch einen Vertrag auf eine gewisse Person eingeschränkt, und eben dadurch die unbestimmte innere Pflicht gegen die Menschheit in eine bestimmte äufsere Pflicht gegen diese Person umgeschaffen werden. Eben diese Person, die vorhin nur ein unvollkommenes Recht hatte, von dem menschlichen Geschlechte, oder von der Natur überhaupt, einen gewissen Beitrag zu ihrer Glückseligkeit zu erwarten, erlangt durch den Vertrag ein vollkommenes, äufseres Recht, diesen Beitrag von mir oder meinen Sachen zu fordern und zu erzwingen. Da im Stande der Natur alle positiven Pflichten der Menschen gegen einander, alle Verbindlichkeiten zu thun und zu leisten, blofs unvollkommene Pflichten und Verbindlichkeiten sind, so können und müssen im Stande der Geselligkeit viele derselben bestimmt, näher eingeschränkt und in vollkommene verwandelt werden. Wo aber ohne Vertrag sich weder Pflicht noch Recht denken lässt, da sind alle Verträge der Menschen und ihre Ab-

kommen leerer Schall und Ton, Worte in den Wind gesprochen, wie man zu sagen pflegt, ohne Kraft und Wirkung. Ich sehe also nicht ab, wie der Gesellschaft der Menschen das Vermögen zukommen könne, Vorrechte mit Meinungen zu verbinden, das die Natur so sehr verkennt?

Und nun vollends ein Recht über Meinungen, über die Urtheile unserer Nebenmenschen in Absicht auf ewige, nothwendige Wahrheiten; welcher Mensch, welche Gesellschaft von Menschen darf sich dieses anmafsen? Da sie nicht unmittelbar von unserm Willen abhängen, so kommt uns selbst kein anderes Recht zu, als das Recht sie zu untersuchen, der strengen Prüfung der Vernunft zu unterwerfen, ohne ihre Einstimmung, unser Urtheil zu verschieben u. s. w.

Aber dieses Recht ist untrennbar von der Person, kann der Natur der Sache nach eben so wenig verfremdet, veräufsert und auf andere übertragen werden, als das Recht unsern Hunger zu stillen, oder freien Odem zu ziehen. Verträge hierüber sind ungereimt, der Natur und dem Wesen des *pacti* zuwider, und also ohne Erfolg und Wirkung. Wir können uns durch Verträge verbindlich machen, gewisse freiwillige Handlungen nicht von unserm eigenen Urtheile und Gutachten abhängen zu lassen, sondern dem Gutachten eines andern zu unterwerfen, und also auf unser eigenes Urtheil Verzicht zu thun, in so weit es in Handlungen übergehen und Einfluss haben kann; aber unser Urtheil selbst ist ein untrennbares, unbewegliches, und also unveräufserliches Eigenthum. Auf diesen Unterschied, so fein er auch scheint, kommt hier alles an, wenn man nicht die Begriffe verwirren, und in ungereimte Folgen und Widersprüche verwickelt werden will. Ein anderes ist es, Verzicht auf seine Meinung in Absicht auf Handlung, ein anderes Verzicht auf seine Meinung selbst. Die Handlung steht unmittelbar in unserer Willkür, so nicht die Meinung.

Also hat die mütterliche Nation selbst keine Befugniss, mit einer ihr gefälligen Lehrmeinung den Genuss irgend eines irdischen Gutes oder Vorzugs zu verbinden, das Annehmen oder Verwerfen derselben zu belohnen oder zu bestrafen, und was sie selbst nicht hat, wie sollte sie es der Colonie einräumen und gewähren können?

Ich begreife kaum, wie ein so einsichtsvoller Schriftsteller, wie Dohm, hat sagen können: „So wie jede kirchliche Gesellschaft müsste auch die jüdische das Recht der Ausschliefsung auf gewisse Zeiten

oder immer haben, und im Falle einer Widersetzung das Erkenntniss der Rabbinen durch obrigkeitliche Beihilfe unterstützt werden." — Jede Gesellschaft, dünkt mich, hat das Recht der Ausschliefsung, nur keine kirchliche: denn es ist ihrem Endzwecke schnurstracks zuwider. Die Absicht derselben ist gemeinschaftliche Erbauung, Theilnahme an der Ergiefsung des Herzens, mit welcher wir unsere Danksagung gegen die Wohlthaten Gottes, und unser kindliches Vertrauen auf die Allgütigkeit desselben zu erkennen geben. Mit welchem Herzen wollen wir einem Dissidenten, Andersdenkenden, Irredenkenden oder Abweichenden den Zutritt verweigern, die Freiheit versagen, an dieser Erbauung Antheil zu nehmen? Wider Unruhemachen und Stören sind Gesetze und Polizei. Dieser Unordnung muss und kann durch den weltlichen Arm gesteuert werden: aber ein stiller und ruhiger Zutritt zur Versammlung kann dem Verbrecher selbst nicht verwehrt werden, wenn wir ihm nicht geflissentlich alle Wege zur Rückkehr versperren wollen. Das Andachtshaus der Vernunft bedarf keiner verschlossenen Thüren. Sie hat von innen nichts zu verwahren, und von aufsen niemanden den Eingang zu verhindern. Wer einen ruhigen Zuschauer abgeben, oder gar Antheil nehmen will, der ist dem Gottseligen in der Stunde seiner Erbauung höchst willkommen.

Herr Dohm hat vielleicht bei dieser Gelegenheit mehr die Dinge genommen, wie sie liegen, als wie sie liegen sollten. Die Menschen scheinen sich vereinigt zu haben, die äufserliche Form des Gottesdienstes, die Kirche, als eine moralische Person zu betrachten, die ihre eigenen Rechte und Pflichten hat, und ihr mehr oder weniger Gewalt einzuräumen, auf ihre Rechte zu halten, und sie durch äufserlichen Zwang geltend zu machen. Man findet es nicht widersinnig, eine dieser Personen in jedem Staate die herrschende zu nennen, die ihre Schwestern nach ihrer Laune behandelt, bald sich der ihr anvertrauten Gewalt bedient, sie zu drücken, bald grofsmüthig genug ist, sie zu dulden, und ihr von ihren Vorrechten, von ihren Ansprüchen und von ihrer Gewalt so viel einzuräumen, als sie gut findet. Da nun Bann- und Ausschliefsungsfreiheit allezeit das erste Recht ist, mit welcher die herrschende Religion die geduldete belehnt, so forderte Herr Dohm für die jüdische Religion dasselbe Recht, das man allen andern religiösen Gesellschaften zugesteht. So lange diese noch das Recht der Ausschliefsung haben, hielt er es für eine Inconsequenz, wenn man die jüdische hierin

mehr einschränken wollte: wenn aber, wie es mir ausgemacht scheint, gottesdienstliche Rechte auf irdische Dinge, gottesdienstliche Macht und gottesdienstliches Zwangsrecht Worte ohne Begriffe sind, und Ausschliefsung überhaupt ungottesdienstlich zu nennen ist, so lasst uns lieber inconsequent bleiben, als Missbräuche häufen.

Ich finde, dass die weisesten unserer Vorfahren auf keine Ausschliefsung von gottesdienstlichen Uebungen Anspruch gemacht haben.

Als König Salomo den Bau des Tempels vollendet hatte, schloss er in seinem erhabenen Einweihungsgebete auch den Ausländer, also zu seiner Zeit den Götzendiener, mit ein, breitete seine Hände aus gen Himmel und flehte: „Wenn auch ein Fremder, der nicht deines Volkes Israel ist, kommt aus fernem Lande, um deines Namens willen denn sie werden hören von deinem grofsen Namen, und von deiner mächtigen Hand, und von deinem ausgereckten Arme; und kommt, dass er bete vor diesem Hause: so wollest du hören im Himmel, im Sitze deiner Wohnung, und thun alles, darum der Fremde dich anruft, auf dass alle Völker auf Erden deinen Namen erkennen, dass sie auch dich fürchten, wie dein Volk Israel."* So haben auch unsere Rabbinen vorgeschrieben, von Götzendienern freiwillige Opfer und Gelübde im Tempel anzunehmen, von der Nation selbst keinen Verbrecher, der nicht der Religion völlig entsagt hat, mit seinem Opfer abzuweisen, damit er Gelegenheit und Anlass zur Besserung finde.** So dachte man zu einer Zeit, als man etwas mehr Recht und Autorität hatte, in gottesdienstlichen Sachen ausschliefsend zu sein, und wir wollten uns nicht entblöden, Dissidenten aus unsern kaum geduldeten kirchlichen Versammlungen auszuschliefsen?

Ich schweige von der Gefahr, die mit dem Anvertrauen eines solchen Ausschliefsungsrechts verknüpft, von dem Missbrauche, der bei einem solchen Bannrechte, so wie bei jeder Kirchenzucht und Kirchenmacht unvermeidlich ist. Ach! das menschliche Geschlecht wird sich noch in Jahrhunderten nicht von den Geifselschlägen erholen, die ihm diese Ungeheuer beigebracht haben! Ich sehe keine Möglichkeit, den falschen Religionseifer im Zügel zu halten, sobald er diesen Weg vor sich offen

* 1. *Buch der Könige.* 8, 41 u. f.

** *Challia*, Bl. 5 S. 1

findet, denn am Sporne wird es ihm niemals fehlen. Herr Dohm glaubt uns wider allen Missbrauch dieser Art sattsam zu schützen, indem er voraussetzt, das der Colonie anvertraute Bannrecht müsse „nie über irgend eine religiose Gesellschaft hinausgehen, und in der politischen durchaus keine Wirkung haben, da das ausgestofsene Glied jeder Kirche ein sehr nützlicher und geachteter Bürger sein könne. Ein Grundsatz des allgemeinen Kirchenrechts", setzt Herr Dohm hinzu, „der in unsern Zeiten nicht mehr bezweifelt werden sollte."

Wenn aber das sogenannte allgemeine Kirchenrecht, wie ich herzlich gern zugebe, den wichtigen Grundsatz endlich einmal anerkennt, dass ein ausgestofsenes Glied jeder Kirche ein sehr nützlicher und geachteter Bürger sein könne, so ist dem Uebel durch dieses schwache Verwahrungsmittel bei weitem nicht abgeholfen, denn für's erste will dieser sehr nützliche und geachtete Bürger, der vielleicht auch schon sehr viel innere Religion hat, doch auch nicht gern von allen gottesdienstlichen Versammlungen und Religionsübungen ausgeschlossen, nicht gern ohne äufserliche Religion sein. Hat er nun das Unglück, von der Gemeinde, zu welcher er gehört, für dissidentisch gehalten zu werden, und sein Gewissen verbietet ihm, einer andern im Staate herrschenden oder geduldeten Religionspartei beizutreten, so ist der nützliche und geachtete Bürger ja höchst unglücklich, wenn seiner Gemeinde erlaubt wird, ihn auszustofsen, und er bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen verschlossene Thüren findet. Und nach diesem Grundsatze würde er sie vielleicht allenthalben finden, denn jede kirchliche Gemeinde würde ihn vielleicht mit gleichem Rechte abweisen. Wie kann aber der Staat zulassen, dass irgend einer seiner nützlichen und geachteten Bürger durch die Gesetze unglücklich werde? — Zweitens, welche kirchliche Ausschliefsung, welcher Bann ist ohne alle bürgerlichen Folgen, ohne allen Einfluss auf die bürgerliche Achtung wenigstens, auf den guten Leumund des Ausgestofsenen und das Zutrauen bei seinen Mitbürgern, ohne welches doch niemand seines Berufs warten und dem Staate nützlich sein kann? Da die Grenzlinien dieser feinen Unterscheidung des Bürgerlichen und Kirchlichen dem scharfsichtigsten Auge kaum bemerkbar sind, so ist es eine wahre Unmöglichkeit, sie in irgend einem Staate so fest und so scharf zu zeichnen, dass sie jedem Bürger in die Augen fallen, und im gemeinen bürgerlichen Leben die gewünschte Wirkung

thun mögen. Sie werden immer unsicher und schwankend bleiben, und sehr oft die Unschuld selbst dem Stachel der Verfolgung und des blinden Religionseifers blofs stellen.

Kirchenzucht einführen, und die bürgerliche Glückseligkeit ungekränkt erhalten, scheint mir ein Problem zu sein, das in der Politik noch aufgelöst werden soll. Es ist der Bescheid des allerhöchsten Richters an den Ankläger: Er sei in deiner Hand, doch schone seines Lebens! Zerbrich das Fass, wie die Ausleger hinzuthun, und lass den Wein nicht auslaufen!

Ich will nicht untersuchen, in wie weit die Klagen begründet oder unbegründet sein mögen, die kürzlich über Missbräuche dieser Art, welche sich ein berühmter Rabbiner erlaubt haben soll, öffentlich geführt worden sind. Da der Bericht einseitig ist, so will ich gern glauben, dass mancher Umstand übertrieben, die Schuld des Angeklagten von der einen Seite verringert, so wie von der andern Seite die Härte des Verfahrens geflissentlich vergröfsert worden sei. Die Sache ist, wie verlautet, vor die Landesobrigkeit gebracht worden. Diese wird untersuchen und Gerechtigkeit widerfahren lassen. Sie mag indessen ausfallen wie sie wolle, so wünschte ich, dass der wahre Verlauf derselben, wie er aus den Acten erhellt, zur Beschämung des allzu raschen Richters oder seines öffentlichen Anklägers bekannt gemacht werde. Das Publicum hat die Anklage vernommen, es höre auch Vertheidigung und Urtheil!

Dem sei aber wie ihm wolle, noch ist es mit der Bruderliebe unter den Menschen nicht dahin gekommen, dass wir bei Einführung einer Kirchenzucht so ganz über alle Furcht und Besorgnisse dieser Art hinweg sein könnten. Noch ist keine Geistlichkeit so aufgeklärt, dass ihr ein solches Recht, wenn es eins giebt, ohne Gefahr anvertraut werden könnte. Ja, je aufgeklärter sie ist, desto weniger wird sie sich selbst hierin trauen, und ein Racheschwert in die Hände nehmen, das nur der Wahnsinn sicher führen zu können glaubt. Zu den erleuchtetsten und frömmsten unter den Rabbinen und Aeltesten meiner Nation habe ich das Zutrauen, dass sie sich eines so schädlichen Vorrechts gern entäufsern, auf alle Religions- und Synagogenzucht gern Verzicht thun[1] und ihre

[1] Diese dringende Aufforderung MENDELSSOHN's an „die Rabbinen und Aeltesten", Toleranz in Glaubenssachen zu üben, [illegible] hier auch noch einen so zu sagen per-

Mitbrüder von ihrer Seite dieselbe Liebe und Duldung genielsen lassen werden, nach welcher sie selbst bisher so sehr geseufzt haben. Ach, meine Brüder! ihr habt das drückende Joch der Intoleranz bisher allzu hart gefühlt, und vielleicht eine Art von Genugthuung darin zu finden geglaubt, wenn euch die Macht eingeräumt würde, euern Untergebenen ein gleich hartes Joch aufzudrücken. Die Rache sucht ihren Gegenstand, und wenn sie andern nichts anhaben kann, so nagt sie ihr eigenes Fleisch. Vielleicht auch liefset ihr euch durch das allgemeine Beispiel verführen. Alle Völker der Erde schienen bisher von dem Wahne bethört zu sein, dass sich Religion nur durch eiserne Macht erhalten, Lehren der Seligkeit nur durch unseliges Verfolgen ausbreiten, und wahre Begriffe von Gott, der, nach unser aller Geständniss, die Liebe ist, nur durch die Wirkung des Hasses mittheilen lassen. Ihr liefset euch vielleicht verleiten, ebendasselbe zu glauben, und die Macht zu verfolgen war das euch wichtigste Vorrecht, das eure Verfolger euch einräumen konnten. Dankt dem Gotte eurer Väter, dankt dem Gotte, der die Liebe und die Barmherzigkeit selbst ist, dass jener Wahn sich nach und nach zu verlieren scheint. Die Nationen dulden und ertragen sich einander, und lassen auch gegen euch Liebe und Verschonung blicken, die unter dem Beistande desjenigen, der die Herzen der Menschen lenkt, bis zur wahren

seelichen Grund. Waren doch noch kurz vorher die ersten Lieferungen der Mendelssohn'schen Bibelübersetzung von fanatischen Rabbinen Ezechiel Landau in Prag, Raphael Kohen in Hamburg und dessen Schwiegersohn Hirsch Janow in Fürth, welche die culturhistorische Tragweite einer deutschen Bibelübersetzung für die Juden geahnt haben mochten, mit dem Banne belegt worden. Und wenn es auch unter den damaligen Wortführern und gelehrten Autoritäten der Juden Männer gab, welche die stille reformatorische Thätigkeit des Berliner Philosophen gewähren liefsen (wie z. B. der milde Berliner Rabbi Hirschel Lewin der Pentateuch-Uebersetzung Mendelssohn's seine amtliche Probation ertheilte), so wissen wir auch, dass, wenn Mendelssohn persönlich unbehelligt blieb, dieses nicht an der Nachsicht und dem guten Willen der Eiferer, sondern an ihrer thatsächlichen Ohnmacht gegenüber einem Manne lag, der damals auf der Höhe seines schriftstellerischen Ruhmes stand. Hatte doch Mendelssohn's Freund, der dänische Staatsrath von Henning's, es schliefslich durchgesetzt, dass die Namen des Königs Christian von Dänemark und des Kronprinzen unter der Zahl der Subscribenten auf die Pentateuch-Uebersetzung figurirten, und so bewirkt, dass der Bannstrahl des Hamburg-Altonaer Rabbinen Kohen seine wesentlichste Wirksamkeit einbüfste. Vgl. Graetz, *Geschichte der Juden*. Leipzig 1863—1874. Bd. 11. S. 46 fg.

Bruderliebe anwachsen kann. O meine Brüder, folgt dem Beispiele der Liebe, so wie ihr bisher dem Beispiele des Hasses gefolgt seid! Ahmet die Tugend der Nationen nach, deren Untugend ihr bisher nachahmen zu müssen geglaubt. Wollt ihr gehegt, geduldet und von andern verschont sein, so hegt und duldet und verschont euch unter einander! Liebet, so werdet ihr geliebt werden!

Berlin, den 19. März 1782.

Moses Mendelssohn.

III.

AUS DER CORRESPONDENZ

MIT

LAVATER, BONNET UND DEM ERBPRINZEN VON

BRAUNSCHWEIG-WOLFENBÜTTEL.

Schreiben an den Herrn Diaconus Lavater zu Zürich

von Moses Mendelssohn.

Verehrungswerther Menschenfreund![1]

Sie haben für gut befunden, Herrn Bonnet's Untersuchung der Beweise für das Christenthum, die Sie aus dem Französischen übersetzt, mir zuzueignen, und in der Zuschrift mich vor den Augen des Publicums auf die allerfeierlichste Weise zu beschwören: „diese Schrift zu widerlegen, wofern ich die wesentlichen Argumentationen, womit die Thatsachen des Christenthums unterstützt sind, nicht richtig finde; dafern ich aber dieselbe richtig finde, zu thun, was Klugheit, Wahrheitsliebe und Redlichkeit mich thun heißen, — was ein Sokrates gethan hätte, wenn er diese Schrift gelesen und unwiderleglich gefunden hätte"; d. i. die Religion meiner Väter zu verlassen, und mich zu derjenigen zu bekennen, die Herr Bonnet vertheidigt. Denn sicherlich, wenn ich auch sonst kriechend genug dächte, die Klugheit der Wahrheitsliebe und Redlichkeit das Gegengewicht halten zu lassen, so würde ich sie doch hier in diesem Falle alle drei in derselben Schale antreffen.

Ich bin völlig überzeugt, dass Ihre Handlungen aus einer reinen

[1] Ueber die Veranlassung und den Verlauf des Mendelssohn-Lavater-Bonnet'schen Streits vgl die biographische Einleitung in Bd. I. Wir haben in diese Ausgabe nicht die gesammte Correspondenz, sondern nur die wesentlichen und inhaltsvollsten Briefe aufgenommen, welche in dieser Frage gewechselt wurden. Für die Beurtheilung Mendelssohn's ist diese Correspondenz insofern von Wichtigkeit, als wir hieraus ersehen, mit welchen Argumenten er das dogmatische und das historische Moment der jüdischen Religion vertheidigen zu können glaubte, ohne den Principien seines philosophisch geläuterten Theismus Eintrag zu thun. Die nicht geringen Differenzen jedoch, die zwischen dem Apologeten Mendelssohn und dem Religionsphilosophen Mendelssohn unausgeglichen blieben, sind aus der historischen Stellung des Mannes zu seinen Glaubensgenossen genügend zu erklären

Quelle flieſsen, und kann Ihnen keine andere, als liebreiche menschenfreundliche Absichten zuschreiben. Ich würde keines rechtschaffenen Mannes Achtung würdig sein, wenn ich die freundschaftliche Zuneigung, die Sie mir in Ihrer Zuschrift zu erkennen geben, nicht mit dankbarem Herzen erwiederte. Aber leugnen kann ich es nicht, dieser Schritt von Ihrer Seite hat mich auſserordentlich befremdet. Ich hätte alles eher erwartet, als von einem LAVATER eine öffentliche Aufforderung.

Da Sie sich der vertraulichen Unterredung noch erinnern, die ich das Vergnügen gehabt, mit Ihnen und Ihren würdigen Freunden auf meiner Stube zu halten, so können Sie unmöglich vergessen haben, wie oft ich das Gespräch von Religionssachen ab und auf gleichgiltigere Materien zu lenken gesucht habe, wie sehr Sie und Ihre Freunde in mich dringen mussten, bevor ich es wagte, in einer Angelegenheit, die dem Herzen so wichtig ist, meine Gesinnung zu äufsern. Wenn ich nicht irre, so sind Versicherungen vorhergegangen, dass von den Worten, die bei der Gelegenheit fallen würden, niemals öffentlich Gebrauch gemacht werden sollte. — Jedoch, ich will mich lieber irren, als Ihnen eine Uebertretung dieses Versprechens schuld geben. — Wenn ich aber auf meiner Stube, unter einer geringen Anzahl würdiger Männer, von deren guten Gesinnungen ich Ursache hatte versichert zu sein, einer Erklärung so sorgfältig auszuweichen suchte, so war leicht zu erachten, dass eine öffentliche meiner Gemüthsart äufserst zuwider sein würde, und dass ich in Verlegenheit gerathen musste, wenn die Stimme, die mich dazu auffordert, mir nicht verächtlich sein kann. Was hat Sie also bewegen können, mich wider meine Neigung, die Ihnen bekannt war, aus dem Haufen hervorzuziehen und auf einen öffentlichen Kampfplatz zu führen, den ich so sehr gewünscht, nie betreten zu dürfen? — Und wenn Sie auch meine Zurückhaltung einer blofsen Furchtsamkeit oder Schüchternheit zugeschrieben haben, verdient eine solche Schwachheit nicht die Nachsicht und die Verschonung eines jeden liebreichen Herzens?

Allein die Bedenklichkeit, mich in Religionsstreitigkeiten einzulassen, ist von meiner Seite nie Furcht oder Blödigkeit gewesen. Ich darf sagen, dass ich meine Religion nicht erst seit gestern zu untersuchen angefangen. Die Pflicht, meine Meinungen und Handlungen zu prüfen, habe ich gar frühzeitig erkannt, und wenn ich von früher Jugend an meine Ruhe- und Erholungsstunden der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften

gewidmet habe, so ist es einzig und allein in der Absicht geschehen, mich zu dieser so nöthigen Prüfung vorzubereiten. Andere Beweggründe kann ich hierzu nicht gehabt haben. In der Lage, in welcher ich mich befand, durfte ich von den Wissenschaften nicht den mindesten zeitlichen Vortheil erwarten. Ich wusste gar wohl, dass für mich ein glückliches Fortkommen in der Welt auf diesem Wege nicht zu finden sei. Und Vermögen? — O mein werthgeschätzter Menschenfreund! Der Stand, welcher meinen Glaubensbrüdern im bürgerlichen Leben angewiesen worden, ist so weit von aller freien Uebung der Geisteskräfte entfernt, dass man seine Zufriedenheit gewiss nicht vermehrt, wenn man die Rechte der Menschheit von ihrer wahren Seite kennen lernt. — Ich vermeide auch über diesen Punkt eine nähere Erklärung. Wer die Verfassung kennt, in welcher wir uns befinden, und ein menschliches Herz hat, wird hier mehr empfinden, als ich sagen kann.

Wäre nach diesem vieljährigen Forschen die Entscheidung nicht völlig zum Vortheile meiner Religion ausgefallen, so hätte sie nothwendig durch eine öffentliche Handlung bekannt werden müssen. Ich begreife nicht, was mich an eine, dem Ansehen nach so überstrenge, so allgemein verachtete Religion fesseln könnte, wenn ich nicht im Herzen von ihrer Wahrheit überzeugt wäre. Das Resultat meiner Untersuchungen mochte sein, welches es wollte, sobald ich die Religion meiner Väter nicht für die wahre erkannte, so musste ich sie verlassen. Wäre ich im Herzen von einer andern überführt, so wäre es die verworfenste Niederträchtigkeit, der innerlichen Ueberzeugung zum Trotze die Wahrheit nicht bekennen zu wollen. Und was könnte mich zu dieser Niederträchtigkeit verführen? Ich habe schon bekannt, dass in diesem Falle Klugheit, Wahrheitsliebe und Redlichkeit mich denselben Weg führen würden.

Wäre ich gegen beide Religionen gleichgiltig, und verlachte oder verachtete in meinem Sinne alle Offenbarung, so wüsste ich gar wohl, was die Klugheit räth, wenn das Gewissen schweigt. Was könnte mich abhalten? — Furcht vor meinen Glaubensgenossen? Ihre weltliche Macht ist allzu gering, als dass sie mir fürchterlich sein könnte. — Eigensinn? Trägheit? Anhänglichkeit an gewohnte Begriffe? — Da ich den gröfsten Theil meines Lebens der Untersuchung gewidmet, so wird man mir Ueberlegung genug zutrauen, solchen Schwachheiten nicht die Früchte meiner Untersuchungen aufzuopfern.

Sie sehen also, dass ohne aufrichtige Ueberzeugung von meiner Religion der Erfolg meiner Untersuchung sich in einer öffentlichen Thathandlung hätte zeigen müssen. Da sie mich aber in dem bestärkte, was meiner Väter ist, so konnte ich meinen Weg im Stillen fortwandeln, ohne der Welt von meiner Ueberzeugung Rechenschaft ablegen zu dürfen. Ich werde es nicht leugnen, dass ich bei meiner Religion menschliche Zusätze und Missbräuche wahrgenommen, die leider! ihren Glanz nur zu sehr verdunkeln. Welcher Freund der Wahrheit kann sich rühmen, seine Religion von schädlichen Menschensatzungen frei gefunden zu haben? Wir erkennen ihn alle, diesen vergiftenden Hauch der Heuchelei und des Aberglaubens, so viel unserer sind, die wir die Wahrheit suchen, und wünschen, ihn ohne Nachtheil des Wahren und Guten abwischen zu können. Allein von dem Wesentlichen meiner Religion bin ich so fest, so unwiderleglich versichert, als Sie, oder Herr Bonnet nur immer von der Ihrigen sein können, und ich bezeuge hiermit vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, bei dem Sie mich in Ihrer Zuschrift beschworen haben, dass ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, so lange meine ganze Seele nicht eine andere Natur annimmt. Die Entferntheit von Ihrer Religion, die ich Ihnen und Ihren Freunden zu erkennen gegeben, hat seit der Zeit nicht abgenommen, und die Hochachtung für den moralischen Charakter des Stifters? — Sie hätten die Bedingung nicht verschweigen sollen, die ich ausdrücklich hinzugethan habe, so hätte ich auch diese noch jetzt einräumen können. Man muss gewisse Untersuchungen irgend einmal in seinem Leben beendigt haben, um weiter zu gehen. Ich darf sagen, dass dieses in Absicht auf die Religion schon seit etlichen Jahren von mir geschehen ist. Ich habe gelesen, verglichen, nachgedacht und Partei ergriffen.

Und gleichwohl hätte meinetwegen das Judenthum in jedem polemischen Lehrbuche zu Boden gestürzt und in jeder Schulübung im Triumph aufgeführt werden mögen, ohne dass ich mich hierüber jemals in einen Streit eingelassen haben würde. Ohne den mindesten Widerspruch von meiner Seite hätte jeder Kenner oder Halbkenner des Rabbinischen aus Scharteken, die kein vernünftiger Jude liest noch kennt, sich und seinen Lesern den lächerlichsten Begriff vom Judenthume machen mögen. Die verächtliche Meinung, die man von einem Juden hat, wünschte ich durch Tugend, und nicht durch Streitschriften widerlegen

zu können. Meine Religion, meine Philosophie und mein Stand im bürgerlichen Leben geben mir die wichtigsten Gründe an die Hand, alle Religionsstreitigkeiten zu vermeiden, und in öffentlichen Schriften nur von den Wahrheiten zu sprechen, die allen Religionen gleich wichtig sein müssen.

Nach den Grundsätzen meiner Religion soll ich niemand, der nicht nach unserm Gesetze geboren ist, zu bekehren suchen. Dieser Geist der Bekehrung, dessen Ursprung einige so gern der jüdischen Religion aufbürden möchten, ist derselben gleichwohl schnurstracks zuwider. Alle unsere Rabbinen lehren einmüthig, dass die schriftlichen und mündlichen Gesetze, in welchen unsere geoffenbarte Religion besteht, nur für unsere Nation verbindlich seien. Moses hat uns das Gesetz geboten, es ist ein Erbtheil der Gemeinde Jacob.* Alle übrigen Völker der Erde, glauben wir, seien von Gott angewiesen worden, sich an das Gesetz der Natur und an die Religion der Patriarchen zu halten.** Die ihren Lebenswandel nach den Gesetzen dieser Religion der Natur und der Vernunft einrichten, werden tugendhafte Männer von andern Nationen† genannt, und diese sind Kinder der ewigen Seligkeit.††

Unsere Rabbinen sind so weit von aller Bekehrungssucht entfernt, dass sie uns sogar vorschreiben, einen jeden, der sich von selbst anbietet, durch ernsthafte Gegenvorstellungen von seinem Vorsatze abzuführen. Wir sollen ihm zu bedenken geben, dass er sich durch diesen Schritt, ohne Noth, einer sehr beschwerlichen Last unterziehe, dass er in seinem

---

* S. *Talmud*, von den Synedrien, S. 59. Maimonides, von den Königen, Cap. 8 § 10.

** Die sieben Hauptgebote der Noachiden, welche ungefähr die wesentlichen Gesetze des Naturrechts in sich fassen: 1. Enthaltung vom Götzendienste, 2. von Gotteslästerung, 3. von Blutvergiefsen, 4. Blutschande und 5. fremdem Gute. Ferner 6. die Handhabung der Gerechtigkeit. Diese sollen schon dem Adam bekannt gemacht worden sein, und endlich 7. das dem Noa bekannt gemachte Verbot von lebendigen Thieren zu essen. *Talmud*, vom Götzendienste, S. 64. Maimonides, von den Königen, Cap. 8 § 10.)

† Maimonides thut die Einschränkung hinzu, wenn sie diese nicht blofs als Gesetze der Natur, sondern als von Gott aufserordentlich geoffenbarte Gesetze beobachten; allein dieser Zusatz hat keine Autorität in dem Talmud.

†† Maimonides, von der Bufse, Cap. 3 § 5, von den Königen, Cap. 8 § 11. In einem Schreiben an Rabbi Hasdai Halevi bedient sich dieser Lehrer folgender

jetzigen Zustande nur die Pflichten der Noachiden zu beobachten habe, um selig zu werden: sobald er aber die Religion der Israeliten annehme, so unterzöge er sich freiwillig allen strengen Gesetzen des Glaubens, und alsdann müsse er sie beobachten, oder der Strafen gewärtig sein, die der Gesetzgeber mit deren Uebertretung verbunden hat. Endlich sollen wir ihm auch das Elend, die Bedrängniss und die Verachtung getreulich vorstellen, in welcher die Nation gegenwärtig lebt, um ihn von einem vielleicht übereilten Schritte abzuhalten, den er in der Folge bedauern könnte.*

Die Religion meiner Väter will also nicht ausgebreitet sein. Wir sollen nicht Missionen nach beiden Indien oder nach Grönland senden, um diesen entfernten Völkern unsere Religion zu predigen. Das letztere insbesondere, das nach den Beschreibungen, die man von ihm hat, das Gesetz der Natur leider! besser beobachtet, als wir, ist, nach unsern Religionslehren, ein beneidenswerthes Volk. Wer nach unserm Gesetze nicht geboren ist, darf auch nicht nach unserm Gesetze leben. Uns allein halten wir für verbunden, diese Gesetze zu beobachten, und dieses kann unsern Nebenmenschen kein Aergerniss geben. Man findet unsere Meinungen ungereimt? Es ist unnöthig, darüber Streit zu erregen. Wir handeln nach unserer Ueberzeugung, und andere mögen die Giltigkeit der Gesetze immer in Zweifel ziehen, die ihnen, nach unserm eigenen Geständnisse, nicht obliegen. Ob jene billig, verträglich, menschenfreundlich handeln, dass sie unsere Gesetze und Gebräuche so sehr verspotten, können wir ihrem eigenen Gewissen anheimstellen. Sobald wir andere von unserer Meinung nicht überführen wollen, so ist das Streiten unnütz.

Wenn unter meinen Zeitgenossen ein Confucius oder Solon lebte,

Ausdrücke: Was die übrigen Völker betrifft, wisse, mein Lieber! dass Gott nur auf das Herz der Menschen sieht, und die Handlungen der Menschen nach ihren Gewissen richtet: daher lehren unsere Weisen, dass die Tugendhaften von andern Nationen der ewigen Seligkeit theilhaft werden, in so weit sie sich der Erkenntniss Gottes und der Ausübung der Tugend befleifsigen. Menasse ben Israel, in seinem Tractate *Mischnath Chasim*, führt entscheidende Stellen aus dem Talmud, dem Sohar und andern Lehrbüchern an, die diese Lehre aufser Zweifel setzen. Wir wollen keinem menschlichen Geschöpfe, sagt der Verfasser des *Kosri*, seinen wohlverdienten Lohn entziehen. Rabbi Jacob Hirschel, einer der gelehrtesten Rabbinen unserer Zeit, handelt hiervon ausführlich in verschiedenen von seinen Schriften.

* Maimonides, von verbotenen Ehen, Cap. 13 § 14. Cap. 14 § 4.

so könnte ich, nach den Grundsätzen meiner Religion, den grofsen Mann lieben und bewundern, ohne auf den lächerlichen Gedanken zu kommen, einen Confucius oder Solon bekehren zu wollen. Bekehren? wozu? Da er nicht zu der Gemeinde Jacob gehört, so verbinden ihn meine Religionsgesetze nicht, und über die Lehren wollten wir uns bald verstehen. Ob ich glaubte, dass er selig werden könnte? — O! mich dünkt, wer in diesem Leben die Menschen zur Tugend anführt, kann in jenem nicht verdammt werden, und ich habe kein ehrwürdiges Collegium zu fürchten, das mich dieser Meinung halber, wie die Sorbonne den rechtschaffenen Marmontel, in Anspruch nehmen könnte.

Ich habe das Glück, so manchen vortrefflichen Mann, der nicht meines Glaubens ist, zum Freunde zu haben. Wir lieben uns aufrichtig, ob wir gleich vermuthen und voraussetzen, dass wir in Glaubenssachen ganz verschiedener Meinungen sind. Ich geniefs' die Wollust ihres Umgangs, der mich bessert und ergötzt. Niemals hat mir mein Herz heimlich zugerufen: Schade für die schöne Seele! Wer da glaubt, dass aufserhalb seiner Kirche keine Seligkeit zu finden sei, dem müssen dergleichen Seufzer gar oft in der Brust aufsteigen.

Es ist zwar die natürliche Verbindlichkeit eines jeden Sterblichen, Erkenntniss und Tugend unter seinen Nebenmenschen auszubreiten und die Vorurtheile und Irrthümer derselben nach Vermögen zu vertilgen. In dieser Betrachtung, könnte man glauben, sei es die Schuldigkeit eines jeden Menschen, die Religionsmeinungen, die er für irrig hält, öffentlich zu bestreiten. Allein nicht alle Vorurtheile sind von gleicher Schädlichkeit, und daher müssen auch nicht alle Vorurtheile, die wir bei unsern Nebenmenschen wahrzunehmen glauben, auf einerlei Weise behandelt werden. Einige sind der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts unmittelbar zuwider. Ihr Einfluss auf die Sitten der Menschen ist offenbar verderblich, und man hat auch nicht einmal einen zufälligen Nutzen von ihnen zu erwarten. Diese müssen von jedem Menschenfreunde geradezu angegriffen werden. Der gerade Weg, auf sie loszugehen, ist unstreitig der beste, und jede Verzögerung durch Umwege unverantwortlich. Von dieser Art sind alle Irrthümer und Vorurtheile der Menschen, die ihre eigene und ihrer Nebenmenschen Ruhe und Zufriedenheit stören und jeden Keim des Wahren und Guten in dem Menschen tödten, bevor er zum Ausbruche kommen kann. Von der einen Seite Fanatismus,

Menschenhass, Verfolgungsgeist, und von der andern Seite Leichtsinn, Ueppigkeit und unsittliche Freigeisterei.

Zuweilen gehören aber die Meinungen meiner Nebenmenschen, die ich nach meiner Ueberzeugung für Irrthümer halte, zu den höhern theoretischen Grundsätzen, die von dem Praktischen zu weit entfernt sind, um unmittelbar schädlich zu sein; sie machen aber, eben ihrer Allgemeinheit wegen, die Grundlagen aus, auf welchen das Volk, welches sie hegt, das System seiner Sittenlehre und Geselligkeit aufgeführt hat, und sind also zufälligerweise diesem Theile des menschlichen Geschlechts von grofser Wichtigkeit geworden. Solche Lehrsätze öffentlich bestreiten, weil sie uns Vorurtheile dünken, heifst, ohne das Gebäude zu unterstützen, den Grund durchwühlen, um zu untersuchen, ob er fest und sicher ist. Wer mehr für das Wohl der Menschen, als für seinen eigenen Ruhm sorgt, wird über Vorurtheile von dieser Art seine Meinung zurückhalten, sich hüten, sie geradezu und ohne die gröfste Behutsamkeit anzugreifen, um nicht ein ihm verdächtiges Princip der Sittlichkeit umzustofsen, bevor seine Nebenmenschen das Wahre angenommen, das er an die Stelle setzen will.

Ich kann also gar wohl bei meinen Mitbürgern Nationalvorurtheile und irrige Religionsmeinungen zu erkennen glauben, und dennoch verbunden sein, zu schweigen, wenn diese Irrthümer weder die natürliche Religion, noch das natürliche Gesetz unmittelbar zugrunde richten, und vielmehr zufälligerweise mit der Beförderung des Guten verknüpft sind. Es ist wahr, die Sittlichkeit unserer Handlungen verdient diesen Namen kaum, wenn sie auf Irrthum gegründet ist, und die Beförderung des Guten muss allezeit von der Wahrheit, wenn sie erkannt wird, weit besser und sicherer erhalten werden können, als von dem Vorurtheile. Allein so lange sie nicht erkannt wird, so lange sie nicht national geworden ist, um auf den grofsen Haufen so mächtig wirken zu können, als das eingewurzelte Vorurtheil, muss dieses einem jeden Freunde der Tugend beinahe heilig sein.

Man ist zu dieser Bescheidenheit um so viel mehr verbunden, wenn die Nation, welche nach unserer Meinung dergleichen Irrthümer hegt, sich übrigens durch Tugend und Weisheit verehrenswerth gemacht hat und eine Menge grofser Männer unter sich zählt, die Wohlthäter des menschlichen Geschlechts genannt zu werden verdienen. Ein so edler Theil

der Menschheit muss auch da, wo ihm etwas menschliches begegnet, mit Ehrfurcht verschont werden. Wer darf sich erkühnen, die Vortrefflichkeiten einer so erhabenen Nation aus den Augen zu setzen und sie da anzugreifen, wo er eine Schwäche bemerkt zu haben glaubt?

Dieses sind die Beweggründe, die mir meine Religion und meine Philosophie an die Hand geben, Religionsstreitigkeiten sorgfältig zu vermeiden. Setzen Sie die häusliche Verfassung hinzu, in welcher ich unter meinen Nebenmenschen lebe, so werden Sie mich vollkommen rechtfertigen. Ich bin ein Mitglied eines unterdrückten Volks, das von dem Wohlwollen der herrschenden Nation Schutz und Schirm erflehen muss, und solchen nicht allenthalben und nirgend ohne gewisse Einschränkungen erhält. Freiheiten, die jedem andern Menschenkinde nachgelassen werden, versagen sich meine Glaubensgenossen gern und sind zufrieden, wenn sie geduldet und geschützt werden. Sie müssen es der Nation, die sie unter erträglichen Bedingungen aufnimmt, für keine geringe Wohlthat anrechnen, da ihnen in manchen Staaten sogar der Aufenthalt versagt wird. Ist es doch nach den Gesetzen Ihrer Vaterstadt Ihrem beschnittenen Freunde nicht einmal vergönnt, Sie in Zürich zu besuchen! Welche Erkenntlichkeit sind meine Glaubensbrüder also nicht der herrschenden Nation schuldig, die sie in der allgemeinen Menschenliebe mit einschliefst und sie ungehindert den Allmächtigen nach ihrer Väter Weise anbeten lässt? Sie geniefsen in dem Staate, in welchem ich lebe, hierin die anständigste Freiheit, und ihre Mitglieder sollten sich nicht scheuen, die Religion des herrschenden Theils zu bestreiten, d. h., ihre Beschützer von der Seite anzufallen, die tugendhaften Menschen die empfindlichste sein muss?

Nach diesen Grundsätzen war ich entschlossen, jederzeit zu handeln, und ihnen zufolge Religionsstreitigkeiten mit der äufsersten Sorgfalt zu vermeiden, wenn nicht eine aufserordentliche Veranlassung mich nöthigen würde, meinen Vorsatz zu ändern. Privataufforderungen von verehrungswürdigen Männern bin ich kühn genug gewesen, mit Stillschweigen zu übergehen, und die Zunöthigung kleiner Geister, die geglaubt haben, mich meiner Religion halber öffentlich antasten zu dürfen, habe ich geglaubt, verachten zu dürfen. Allein die feierliche Beschwörung eines Lavater nöthigt mich, wenigstens meine Gesinnungen öffentlich an den Tag zu legen, damit niemand ein zu weit getriebenes Stillschweigen für Verachtung oder Geständniss halten möge.

Ich habe die Bonnet'sche, von Ihnen übersetzte Schrift mit Aufmerksamkeit gelesen. Ob ich überzeugt worden sei, ist nach dem, was ich vorhin erklärt habe, wohl die Frage nicht mehr. Aber ich muss gestehen, auch in ihrer Art, als Vertheidigung der christlichen Religion, hat sie mir den Werth nicht zu haben geschienen, den Sie darauf setzen. Ich kenne Herrn Bonnet aus andern Werken als einen vortrefflichen Schriftsteller, aber ich habe so manche Vertheidung derselben Religion, ich will nicht sagen von Engländern, von unsern deutschen Landsleuten gelesen, die mir weit gründlicher und philosophischer geschienen, als diese Bonnet'sche, die Sie mir zu meiner Bekehrung empfehlen. Wenn ich nicht irre, so sind sogar die meisten philosophischen Hypothesen dieses Schriftstellers auf deutschem Grunde und Boden gewachsen, und der Verfasser des *Essai de Psychologie* selbst, dem Herr Bonnet so treulich nachfolgt, hat deutschen Weltweisen beinahe alles zu verdanken. Wo es auf philosophische Grundsätze ankommt, darf der Deutsche selten von seinen Nachbarn borgen.

Noch sind die allgemeinen Betrachtungen, die Herr Bonnet vorausschickt, meiner Einsicht nach, der gründlichste Theil dieses Werks. Denn die Anwendung und der Gebrauch, den er davon zur Vertheidigung seiner Religon macht, hat mir so unstatthaft, so willkürlich geschienen, dass ich einen Bonnet beinahe ganz darin verkannt habe. Es ist mir unangenehm, dass mein Urtheil von dem Ihrigen so sehr verschieden ausfallen muss. Mir kommt es vor, als wenn die innere Ueberzeugung des Herrn Bonnet und ein löblicher Eifer für seine Religion den Beweisgründen Gewicht zugelegt hätte, das ein anderer nicht darin finden kann. Seine meisten Schlusssätze scheinen mir so wenig aus den Vordersätzen zu folgen, dass ich mir getrauen wollte, welche Religion man will, mit denselben Gründen zu vertheidigen. Dem Verfasser selbst ist dieses vielleicht nicht zur Last zu legen. Er kann nur für solche Leser geschrieben haben, die, wie er, überzeugt sind, und nur lesen, um sich in ihrem Glauben zu bestärken. Wenn Schriftsteller und Leser erst über das Resultat einig sind, so vertragen sie sich gar bald über die Gründe. Aber auf Sie, mein Herr! fällt billig meine Verwunderung, dass Sie diese Schrift für hinlänglich halten, einen Menschen zu überführen, der, seinen Grundsätzen nach, vom Gegentheile eingenommen sein muss. Sie können sich unmöglich in die Gedanken eines solchen

versetzt haben, der die Ueberzeugung nicht mitbringt, sondern in diesen Werken erst suchen soll. Haben Sie aber dieses gethan und glauben dennoch, wie Sie zu verstehen geben, dass ein Sokrates selbst die Beweisgründe des Herrn Bonnet unwiderleglich finden müsse, so ist einer von uns sicherlich ein merkwürdiges Beispiel von der Gewalt der Vorurtheile und der Erziehung, selbst über solche, die mit aufrichtigem Herzen die Wahrheit suchen.

Ich habe Ihnen nunmehr die Gründe angezeigt, warum ich so sehr wünsche, niemals über Religionssachen zu streiten; ich habe Ihnen aber auch zu erkennen gegeben, dass ich gar wohl glaube, der Bonnet'schen Schrift etwas entgegensetzen zu können. Wenn darauf gedrungen wird, so muss ich die Bedenklichkeiten aus den Augen setzen und mich entschliefsen, in Gegenbetrachtungen meine Gedanken über Herrn Bonnet's Schrift und die von ihm vertheidigte Sache öffentlich bekannt zu machen. Ich hoffe aber, dass Sie mich dieses unangenehmen Schritts überheben und lieber zugeben werden, dass ich in die friedsame Lage zurückkehre, die mir so natürlich ist. Wenn Sie sich an meine Stelle setzen und die Umstände nicht aus Ihrem Gesichtspunkte, sondern aus dem meinigen betrachten, so werden Sie meiner Neigung Gerechtigkeit widerfahren lassen. Ich möchte nicht gern in Versuchung kommen, aus den Schranken zu treten, die ich mir mit so gutem Vorbedachte selbst gesetzt habe.

Ich bin mit der vollkommensten Hochachtung

Ihr

Berlin, den 12. December 1769.

aufrichtiger Verehrer
Moses Mendelssohn.

Antwort an den Herrn Moses Mendelssohn zu Berlin

von Johann Caspar Lavater.

Nebst einer Nacherinnerung von Moses Mendelssohn

Verehrungswürdiger Herr!

Ich hatte mir die Freiheit genommen, Sie öffentlich aufzufordern, Herrn Bonnet's Untersuchung der Beweise für das Christenthum entweder zu widerlegen, oder zu thun, was ein Sokrates gethan haben würde, wenn er das Wesentliche dieser Untersuchung unwiderleglich gefunden hätte.

Ich will es Ihnen nicht verhehlen, dieser Schritt, der Sie so sehr befremdet, ist beinahe allen meinen Freunden, und insonderheit den auswärtigen, vornehmlich aber Herrn Bonnet übereilt vorgekommen. Dieser letztere missbilligte ihn sehr, aber es war zu spät. Die dringende Nähe der Messe machte es mir unmöglich, mich mit meinen auswärtigen Freunden hierüber zu berathschlagen.

Sie können es wissen, theuerster Freund! (Sie geben mir das Recht, Sie so zu nennen) dass mir diese nachherigen Urtheile meiner Freunde nichts weniger als gleichgiltig gewesen sind; dass ich schon vor dem Empfange Ihres gütigen Schreibens geneigt war, Sie aus der Verlegenheit, in welche ich Sie gesetzt hatte, herauszuziehen.

Ich konnte freilich das Geschehene darum noch nicht ganz bereuen, und glaube auch jetzt, nach dem Empfange Ihres Schreibens und nach den so ungleichen Urtheilen des Publicums, noch nicht Ursache zu haben, es ohne Beding zu bereuen. Ich fange aber an einzusehen, dass ich meine Absicht auf einem andern Wege vielleicht glücklicher erreicht und ihnen zugleich diese Verlegenheit erspart haben könnte.

Meine Absicht war nicht, Ihnen ein Glaubensbekenntniss abzunöthigen. — Sie ging nur dahin, der mir so angelegenen Sache des Christenthums, die ich von Herrn Bonnet sehr wohl vertheidigt glaubte,

einen meiner Meinung nach weit wichtigern Dienst, als die Uebersetzung dieser Schrift war, zu erweisen, indem ich Sie zu bereden hoffte, eine Untersuchung derselben vorzunehmen: eine Untersuchung, von der ich zum voraus glaubte, sie müsste viel dazu beitragen, die Wahrheit, oder das, was ich nach meiner Ueberzeugung für Wahrheit hielt, in das hellste Licht zu setzen.

Jetzt sehe ich, dass ich diese Absicht, wenigstens für das Publicum, eher erreicht haben würde, wenn ich entweder in einem Privatschreiben Sie um Ihre Gedanken über Bonnet's Philosophie und die Anwendung derselben auf das Christenthum ersucht, oder, so ich ja einen Schritt weiter gehen wollte, die Zuschrift durchaus so eingerichtet hätte, wie sie sein müsste, wenn man die Schrift eines Philosophen einem andern Philosophen zur Prüfung vorlegen wollte.

Ihr gütiges Schreiben bestätigt das Urtheil meiner Freunde und überführt mich völlig davon, dass ich gefehlt habe. — Sie lassen meiner guten Absicht Gerechtigkeit widerfahren, Sie zeigen mir aber zugleich, was für Gründe ich nicht allein hätte anhören, was für andere auf Ihrer Seite ich hätte bedenken sollen: Gründe, die Sie berechtigten, weder anzunehmen, noch öffentlich zu widerlegen; Gründe, die zu sagen Sie gar nicht verbunden wären.

Ich muss es eben darum zu meiner Vertheidigung für unzulänglich halten, meine Gründe, die mich bewogen haben, diesen Schritt zu thun, hier weitläufig anzuführen. Sie würden wohl überhaupt mein Verlangen, die Bonnet'sche Schrift von Ihnen untersucht zu sehen, bei allen, die Sie als Philosophen kennen, rechtfertigen. Sie würden zeigen, dass jeder, der sich genau in meinem Standorte befunden hätte, wo nicht in Verbindlichkeit, doch in die stärkste moralische Versuchung gekommen wäre, Ihnen die Untersuchung nahe an's Herz zu legen. Aber das so Dringende, das so Unbedingte meiner Aufforderung würde um der von Ihnen angeführten Gründe willen immer ein Fehler bleiben.

Freilich davon, mein edler Wahrheitsfreund, bin ich jetzt noch mehr als jemals überzeugt, dass ich mich an den rechten Mann gewandt hätte, wenn nur meine Kühnheit nicht weiter gegangen wäre, als Ihnen diesen Theil der Bonnet'schen Philosophie, als einem Weltweisen, zur strengen gemeinnützigen Prüfung vorzulegen. Ueber die Wichtigkeit der Anwendung der Philosophie auf die Offenbarung sind wir eins. Ihnen ist nichts

wichtiger, als diese Anwendung. „Sie haben Ihre Religion nicht erst seit gestern zu untersuchen angefangen. Die Pflicht, sie zu prüfen, haben Sie gar frühzeitig erkannt; und wenn Sie von früher Jugend an Ihre Ruhe- und Erholungsstunden der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften gewidmet haben, so ist es einzig und allein in der Absicht geschehen, sich zu dieser so nöthigen Prüfung vorzubereiten." — O mein verehrungswürdiger Freund! Sie beschreiben mir, wider Ihre Absicht, den Mann, an den ich am liebsten wünschte mich wenden zu dürfen, um von seinen Untersuchungen Nutzen zu schöpfen, und ihm die meinen zur schärfsten Prüfung vorzulegen.

Allein ich sollte billig nicht allein bedacht haben, dass die Untersuchung der Religion Ihnen eben so wichtig vorkommen müsse, als mir: ich sollte mich aufserdem auch gefragt haben: ob eben dieselbe Pflicht, welche die Untersuchung der Religion und das Bekenntniss derselben gebietet, auch in die Verbindlichkeit setze, sich in Religionsstreitigkeiten einzulassen. — Da hätte ich dann wenigstens einige von den Gründen mir vorstellen können, womit Sie mir zeigen, dass Sie hierzu *nicht verbunden* seien, und dass ich Sie nicht so *feierlich* und *unbedingt* hätte auffordern sollen. Und wenn mir auch diese Ihre Gründe nicht sogleich eingeleuchtet hätten, so hätte mir doch schon das, dass wir über die Wichtigkeit der Untersuchung des Christenthums noch nicht übereingekommen waren, ein Abhaltungsgrund sein sollen.

Ich nehme also meine *unbedingte Aufforderung*, als eine Sache, zu welcher ich nicht hinlänglich berechtigt war, zurück, und bitte Sie vor dem ganzen Publicum aufrichtig: *Verzeihen Sie mir das Allzudringende*, das Fehlerhafte in meiner Zuschrift.

In der zuversichtlichen Erwartung, Sie werden meine aufrichtige Abbitte annehmen, wage ich es, Ihnen noch meine Gedanken über einige Punkte Ihres Schreibens offenherzig mitzutheilen und den Wunsch meines Herzens zu eröffnen.

Es würde mich sehr kränken, wenn Sie blofs aus Gefälligkeit, aus Menschenfreundlichkeit, den Verdacht, als ob *ich gegen ein Versprechen gehandelt hätte*, unterdrückten.

So, wie ich unserer Unterredung gedachte; — — Können Sie, redliche Seele, das Publicum auch nur von Ferne vermuthen lassen, dass es Uebertretung eines Versprechens, dass es ein *indiscreter*, Ihnen

nachtheiliger Gebrauch von dieser Unterredung sei? — — Können Sie mir einen solchen Mangel von aller Klugheit zutrauen, dass ich mich einem solchen Vorwurfe würde bloßgesetzt haben, wenn ich hätte denken können, ihn zu verdienen? — — Sehr würde es mich schmerzen, wenn Ihnen, wider meine Absicht, der geringste Verdruss dadurch veranlasst werden sollte, dass ich mich nicht genugsam in Ihre Umstände gesetzt hätte. Und in diesem Falle würde ich Gott bitten, dass er alle Ihnen unangenehmen Folgen meines Versehens von Ihnen abwenden möge. — — Da einmal diese Unterredung die erste Veranlassung meiner Zuschrift war, so fand ich es in dem Augenblicke, da ich sie schrieb, sehr natürlich, sehr unschuldig, derselben überhaupt zu gedenken.

Aber, dass ich bei Erwähnung Ihrer Hochachtung für den moralischen Charakter des Stifters meiner Religion die Bedingung verschwiegen habe, die Sie ausdrücklich hinzugethan? Das ist — — mein, mein Freund, Unredlichkeit ist es gewiss nicht, — habe ich es merken lassen, dass diese Ihre Hochachtung unbedingt sei? Ich habe ja nicht einmal das Wort Hochachtung in meiner Zuschrift gebraucht. Ich redete nur von Achtung, nicht von religiöser, gar nicht! denn das wäre nicht wahr gewesen, sondern nur von philosophischer Achtung: mit Vorbedacht ließ ich dieses Wort sowohl als das Wort moralischen aus einander setzen. Gerade vorher gehen die Ausdrücke: Bei aller Ihrer Entferntheit von dem Christenthume. — Konnte nun der billige* Leser nicht gleich merken, dass freilich Ihre Achtung nicht ohne Bedingung, dass sie gar sehr eingeschränkt, und nichts weniger als religiös sei? — Deutlicher hätte ich mich ausdrücken können. Jetzt sehe ich, dass ich es wirklich hätte thun sollen: so sehr ich vielleicht auch zu besorgen gehabt hätte, dass Sie mich alsdann des Nichthaltens meines Versprechens erinnert haben würden.

Ich würde mich eines Misstrauens gegen das edel gesinnteste Herz schuldig machen, wenn ich glaubte, dass Sie nach einer solchen Erklärung diese Hinweglassung noch für vorsätzlich oder unmoralisch halten

* Die kleinste Wendung, die man meinen Worten giebt, lässt auf meine Gesinnung ein falsches Licht fallen, in welchem ich sie mit gutem Gewissen nicht kann erscheinen lassen. Dieses sagt Herr Moses unbilligen Recensenten. Ich finde es sehr nöthig, dieses allen Lesern, für ihn und für mich zu wiederholen.

könnten. Wo ich nicht irre, so war die Aeufserung Ihrer Achtung für den Stifter meiner Religion mit folgender grofsen Bedingung verknüpft: „Wenn er sich die Ehre der Anbetung, die dem einigen Jehovah gebührt, nicht angemafst hätte!“ Setzen Sie es hinzu, wenn es eine andere ist.

Sie verwundern sich, mein verehrenswürdiger Herr, dass ich die Bonnet'sche Schrift für hinlänglich gehalten habe, Sie zu überführen. — Freilich könnte mich meine eigene Ueberzeugung von der Göttlichkeit meiner Religion in Abwägung der Beweise meines Verfassers blenden. Ich habe sie vielleicht stärker gefunden, als sie sind, vielleicht stärker, als er, dieser bescheidene Philosoph, sie selbst glaubt (denn gewiss hat er dabei nicht die Ueberzeugung von Lesern Ihrer Religion eigentlich zur Absicht gehabt; und wenn ich auch wirklich einige Lücken oder schwächere Seiten darin zu erblicken geglaubt hätte, konnten sie mir nicht von einer solchen Art zu sein scheinen, dass Sie als ein geübter Philosoph dieselben leicht würden ergänzen und dessenungeachtet das Wesentliche seiner Schlüsse unwiderleglich finden können? Ich drang offenbar nur auf die Untersuchung der Thatbeweise für das Christenthum, so wie sie Herr Bonnet abgewogen hatte. Ich sagte kein Wort von der Lehre. Nur die Geschichte wollte ich vorerst von einem unparteiischen Philosophen untersucht wissen.

Das konnte ich mir freilich gar nicht vorstellen und es ist mir jetzt noch unerklärlich, wie Sie, bei Ihrer völligen Ueberzeugung von dem Wesentlichen Ihrer Religion, sich dennoch getrauen wollten, „mit denselben Gründen, womit Bonnet das Christenthum beweist, welche Religion man will, zu vertheidigen.“ —

Sie sind ganz freimüthig, lassen Sie es mich auch sein. — In Ihrem die Bonnet'sche Schrift so tief herabsetzenden Urtheile verkenne ich den Philosophen Moses ein wenig. Ich kann mich irren; aber ich mag die Sache überlegen, wie ich will, bei diesem so sehr absprechenden Tone, der offenbar weiter geht, als es die Absicht Ihres Schreibens zu erfordern, als es von der einen Seite bei dem Bekenntnisse zu einer geoffenbarten Religion möglich zu sein scheint, kann ich mir von der andern Seite wiederum einen Mann ohne grofse Vorurtheile für seine Religion nicht wohl denken.

Sie bekennen sich zu der Religion Ihrer Väter; einer dem Ansehen nach überstrengen, allgemein verachteten Religion.

Sie sind von ganzem Herzen von ihrer Wahrheit überzeugt! — Zu einer geoffenbarten Religion? Sie sind weit davon entfernt, in Ihrem Sinne alle Offenbarung zu verlachen oder zu verachten — und doch muss Ihre ganze Seele eine andere Natur annehmen, wenn Sie ein Christ werden sollten. — — Ich bin nun völlig hiervon überzeugt. Es befremdet mich unaussprechlich, aber es erschreckt mich nicht sehr. — — Der gröfste Sachwalter des Christenthums war ehemals wenigstens eben so weit davon entfernt, als Sie immer sein können. Freilich nahm seine ganze Seele eine andere Natur an. Ein Phänomen, dessen historische Glaubwürdigkeit Ihnen schwerlich verdächtig sein kann, und dessen Erklärung aus natürlich-psychologischen Ursachen von Ihnen wohl am meisten für unzulänglich erkannt werden muss — — Denn wer sollte die natürliche Unmöglichkeit, dass der erklärteste Verfolger des Christenthums auf einmal der treueste, feurigste und heldenmüthigste Verfechter desselben werden konnte, tiefer empfinden müssen, als Sie? — Sie, der, ohne ein Gegner des Christenthums werden zu wollen, — von aller Verfolgungssucht unendlich entfernt, — Sie, der bei aller Fülle der edelsten, menschenfreundlichsten, erhabensten Gesinnungen gegen die Christen, so sehr diese auch zur ewigen Schande des Christenthums und der Menschheit die heiligsten Pflichten gegen Ihre Nation, die ihnen doch in mancher Absicht so ehrwürdig sein sollte, auf eine so kränkende Weise verletzen — sollten dennoch es für moralisch unmöglich halten, jemals ein Christ zu werden? - Thatsachen und innere moralische Schönheit beider Religionen — Moses und Christus — die zehn Gebote und die Bergpredigt, die Propheten und Apostel — die Entfernung und die Beschaffenheit des beiderseitigen Zeitalters — die mehr oder weniger unterbrochene Folge von Zeugen und schriftlichen oder andern Monumenten — — alles gegen einander abgewogen — — ich lege die Hand auf den Mund. — — Möchte ich so glücklich sein, die philosophischen Gründe zu wissen, auf welche Sie die Göttlichkeit der jüdischen Religion stützen! — welch ein undurchdringliches Räthsel. Ihr unabgefordertes Glaubensbekenntniss, worin ich nach meiner Einfalt unmöglich die mindeste Zweideutigkeit vermuthen darf, und Ihre noch um nichts verminderte Entferntheit von meiner Religion würde sich mir dadurch auflösen!

Nöthigen will ich Sie freilich nicht, redlicher Wahrheitsfreund

(denn ich habe kein Recht dazu), Bonnet oder das Christenthum zu widerlegen, oder zu sagen, warum Sie ein Jude und kein Christ sind? — Aber sagen muss ich, was ich schon zu verstehen gegeben habe: Ich halte die wesentlichen Argumentationen in Ansehung der Thatbeweise für das Christenthum für unwiderleglich; und sagen darf ich, dass ich die Wahrheit so sehr liebe, dass mich alle Anhänglichkeit an meine Religion nicht abhalten würde, sie zu verlassen, wofern man mir die Falschheit derselben aufdecken, oder mich auch nur überführen könnte, dass die moralischen und Thatbeweise für die Göttlichkeit der Sendung Jesu weniger logischen Werth hätten, als die Beweise, auf welche Sie die Göttlichkeit der Sendung Mosis und der Propheten gründen. — In allen Dingen, die von Menschen herrühren, kann man Nachsicht haben, aber Gott bedarf keiner Nachsicht. Ich mag die Religion nicht, und wenn sie noch so schöne Seiten hätte, die sich in dem erhabensten Sinne für göttlich ausgäbe, und doch beim Lichte einer durchaus unparteiischen Untersuchung nichts als feiner Betrug wäre, und wenn dieser Betrug auch aus den heiligsten Absichten herzufliefsen schiene.

Doch, ich entsinne mich, dass Ihr Urtheil, welches mich diese Gesinnungen zu äufsern veranlasst, freilich nicht auf alle und jede Beweise für das Christenthum, sondern nur auf den Bonnet'schen geht, von welchem Sie glauben, dass er vielen andern Vertheidigungen meiner Religion nachzusetzen sei. Da ich aber immer noch Ursache zu haben glaube, meinen Verfasser unter die vornehmsten Vertheidiger des Christenthums zu zählen; da mir unter allen, die ich gelesen, keiner bekannt ist, der die Regeln einer gesunden Logik mehr befolgt, die Ausführung seiner Beweise interessanter gemacht, sie besser verbunden und genauer bestimmt hätte, so wäre mir wirklich sehr viel daran gelegen, die Gründe zu wissen, aus welchen dies Ihr Urtheil hergeflossen ist. Die Kenntniss und Untersuchung derselben müsste mir allemal sehr nützlich sein, auch wenn ich mich dahin gebracht sähe, einige bisher für wahr gehaltene Beweisgründe meines Glaubens aufzugeben. Ich würde es immer für einen Dienst, eine Wohlthat halten, die den ganzen Dank meines Herzens verdiente, wenn man mir die Schwäche eines Beweises für meine Religion aufdeckte: was helfen mir Stützen, auf die ich mich nicht mit völliger Sicherheit lehnen kann?

Was soll ich aber nun thun? — Sie sagen, dass Sie keine Verbindlichkeit haben, sich in Religionsstreitigkeiten einzulassen, weder um Ihre eigene auszubreiten, noch um andere von dem Ungrunde der ihrigen zu überführen. Unter Ihren Gründen haben mich die am stärksten zu sein bedünkt, die von der Natur Ihrer Religion hergenommen sind. Ich kann es begreifen, selbst nach meiner Idee von dem Judenthume, die ich mir aus unserer gemeinschaftlichen Offenbarung mache, dass die jüdische Religion und Kirche nicht weiter ausgebreitet sein wolle, als über die Nachkommen Israels: dass folglich der Geist der Bekehrung hier nicht statt finde. Von dem Christenthume hingegen muss ich umgekehrt denken. Dieses soll, seiner Natur nach, eine allgemeine, für alle Nationen gleich passende Religion sein. Ich als Christ glaube also die stärkste, obgleich von vielen meiner Brüder verkannte Verbindlichkeit zu haben, die Ehre meines Herrn und Meisters und die Wahrheit seiner Religion auf alle vernünftige und der Natur der Sache gemäfse Weise auszubreiten und von jedem schädlichen Vorurtheile zu befreien.

Ob ich nun gleich um jenes Grundes und zum Theil auch um der andern Gründe willen die Unschicklichkeit einer Aufforderung in diesem Falle einsehe, so kann ich doch nicht umhin, mein Herr, Sie zu bitten, zur Beförderung der Ihnen und mir so theuern Wahrheit zu bitten, dass Sie doch mit Ihrer besten Mufse, und wenn keine wichtigern Gründe, die weder das Publicum noch ich wissen dürfen, Sie davon abhalten, wenigstens mir insbesondere wofern Sie es nicht lieber öffentlich thun wollen sagen möchten, worin die Bonnet'sche Untersuchung wider die Logik verstofsen hat. Lassen Sie doch Ihre Gegenbetrachtungen, sie mögen blofs gegen den Bonnet'schen Beweis, oder auch, welches ich noch mehr wünschte, gegen die von ihm vertheidigte Sache selbst gerichtet sein, nicht ganz, wenigstens für mich nicht, auf die Erde fallen. Sollten Sie die Gefälligkeit gegen mich haben, hierüber mit mir in eine freundschaftliche Privatcorrespondenz zu treten, so käme es dann auf unser beiderseitiges Gutbefinden an, dieselbe entweder ganz oder nur das Resultat davon etwa einmal öffentlich bekannt zu machen. Das weifs ich gewiss, Ihre Gegenbetrachtungen würden so philosophisch und mit einem so ruhigen Geiste geschrieben sein, sie würden so wenig das Ansehen einer Streitschrift haben, dass dabei niemals der schwächste Verdacht eines feindseligen Anfalls gegen das Heiligste der Nation, unter

deren Schutze Sie stehen, statt haben könnte. Ihr Schreiben an mich erlauben Sie es mir zu sagen, lässt gar keine Besorgniss zu, dass Sie so leicht die Schranken der philosophischen Ernsthaftigkeit und Unparteilichkeit überschreiten möchten.

Mit aufrichtigem Danke nehme ich auch diejenigen Stellen Ihres Schreibens an, die mich in den Stand setzen, an Ihnen und Ihrer Denkungsart das reinere Judenthum und die in Ihren bessern rabbinischen Schriften herrschende Denkungsart richtig erkennen und beurtheilen zu lernen. Sie haben mich recht begierig gemacht, noch mehr davon zu wissen. Vielleicht dürfte eine Anzeige der gründlichsten Schriften, die Ihre Nation aufzuweisen hat, manchem uneingenommenen Christen bessere Begriffe von dem Stamme beibringen, in welchem wir uns rühmen, eingepfropft zu sein. Vielleicht würde die Kenntniss des besten Systems vom Judenthume manchen Stein des Anstofses, der zwischen demselben und dem Christenthume liegt, aus dem Wege zu heben anfangen. Sollte meine sonst übereilte Aufforderung und Ihr vortreffliches Schreiben auch nur ein zufälliger Anlass hierzu sein — sagen Sie, theuerster Freund, würde dann nicht die unangenehme Situation, in die ich Sie wider meine Absicht setzte, sich in eine recht angenehme verwandeln? Ich wenigstens könnte es dann nicht mehr sehr bedauern, dass ich mit meinem gutmeinenden Ansuchen dem denkenden Publicum dieses Ihr Schreiben zu wege gebracht.

Lassen Sie es mich zur Ehre der Wahrheit heraussagen: ich finde in Ihrem Schreiben Gesinnungen, die ich mehr als verehre, die mir Thränen aus den Augen gelockt haben: Gesinnungen, die mir auf's neue — verzeihen Sie mir meine Schwachheit — den Wunsch abnöthigten: Wollte Gott, dass Sie ein Christ wären! — Nicht, als ob ich auch nur im geringsten daran zweifelte, dass der Israelit, dem der Allwissende das Zeugniss der Redlichkeit geben muss, das ich Ihnen in meiner Zuschrift gegeben, in seinen Augen nicht eben so achtungswürdig sei, als der redliche Christ. Nein, Gott sieht keine Person an, so lehrt mich auch mein Evangelium: aus allem Volke, wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm. Ueberdies führen uns unsere gemeinschaftliche Philosophie und Offenbarung auf Stufen der Seligkeit in dem zukünftigen Leben. Das Mafs der Glückseligkeit, lehren Sie, werde bei allen vernünftigen Wesen dem Mafse

ihrer moralischen Receptivität gleich sein. Nach meinen Begriffen nun kann der Christ die höchste Stufe dieser moralischen Fähigkeit am leichtesten und geschwindesten erreichen; und sollten Sie es mir nicht gern verzeihen, dass mich diese ebenfalls in meiner Natur tief eingegrabene Ueberzeugung angetrieben hat und noch antreibt, von ganzer Seele zu wünschen, dass Sie den kürzesten Weg zur höchsten Tugend und Seligkeit betreten möchten?

Noch sehr vieles möchte Ihnen mein Herz sagen, das mit der Ruhe der Unschuld und des guten Gewissens und mit dem Vergnügen der Freundschaft und der Zärtlichkeit an Sie denkt! — Aber nun genug vor dem Publicum! wir wollen den Vorhang einmal fallen lassen, und keinen Anlass zu weitern Verdrehungen und Parteilichkeiten geben, worunter Sie, aller Ihrer Vorsicht und Sorgfalt ungeachtet, zu meiner nicht geringen Kränkung bereits haben leiden müssen. — Uns ist es um Wahrheit zu thun, nicht um die Befriedigung der Parteisucht. Die Wahrheit ist eine zu heilige Sache, als dass wir sie, blofs zur Belustigung müfsiger Zuschauer, missbrauchen dürften; geschweige, dass wir sie den feinen Verdrehungen und schiefen Beurtheilungen derer preis geben sollten, denen die Lüge eben so viel gilt als die Wahrheit, wenn sie damit das Ansehen ihrer Partei auszuschmücken wähnen.

Ich schliefse nicht nur mit neuer Empfindung der Hochachtung und zärtlichsten Zuneigung, sondern auch mit der in Ihren Augen vermuthlich vergeblichen, für mich aber eben so gewissen als entzückenden Ueberzeugung, Sie, wo nicht jetzt, doch gewiss in Zukunft unter den glücklichen Anbetern desjenigen zu finden, dessen Erbtheil die Gemeinde Jacob's ist, meines Herrn und Meisters Jesus Christus, hochgelobt in Ewigkeit. Amen!

Zürich, den 14. Februar 1770.

Johann Caspar Lavater.

Nacherinnerung.

Herr Lavater hat die Güte gehabt, mir diese seine Antwort im Manuscript zuzuschicken, bevor er sie dem Drucke übergeben lassen. Ich erkenne in diesem Betragen seine gute Gesinnung und Freundschaft für mich. Der Inhalt seiner Antwort aber zeigt, meines Erachtens, seinen moralischen Charakter von der vortrefflichsten Seite. Man findet in denselben die untrüglichsten Merkmale der wahren Menschenliebe und echten Gottesfurcht, brennenden Eifer für das Gute und Wahre, ungeschminkte Rechtschaffenheit und eine Bescheidenheit, die der Demuth nahe kommt. Es freut mich ungemein, dass ich den Werth dieser edelmüthigen Seele nie verkannt habe. Selbst in dem ersten Augenblicke der Empfindlichkeit habe ich die Absichten des Herrn Lavater nicht in Verdacht gehabt, so sehr es mich auch befremden musste, das erste Schreiben, das ich von einem Gelehrten erhalte, von einer öffentlichen Aufforderung begleitet zu sehen.

Ich danke Herrn Lavater aufrichtig, dass er meinen Bedenklichkeiten Gerechtigkeit widerfahren lässt, und mich nicht in die Nothwendigkeit setzen will, einen Streit zu führen, der meiner Denkungsart so sehr zuwider ist. In den wenigen Erholungsstunden, die mir meine Geschäfte übrig lassen, möchte ich gern alle Trennung, allen Zwiespalt vergessen, der jemals den Menschen zum Feinde des Menschen gemacht hat, und ich bemühe mich, alsdann selbst die Erfahrungen, die ich etwa des Tags über davon gehabt, in meinem Gedächtnisse auszulöschen. In diesen glücklichen Stunden überlasse ich mich gern der freien ungetheilten Empfindung des Herzens, die ich mit dem Zustande eines Streitführers noch nicht zu vereinigen weifs. Ich bin so wenig im moralischen als im physischen Verstande zum Athleten geboren.

Ueberschwengliche Güte aber ist es, wenn Herr Lavater mich öffentlich um Verzeihung bittet. Er mich? Warum? Ich bezeuge nochmals, dass ich mich nie von ihm für beleidigt gehalten. Das Allzudringende, wie es Herr Lavater nennt, und Fehlerhafte in seiner Zu-

eignungsschrift kann höchstens einer zu voreiligen Wahrheitsliebe zugeschrieben werden, und diese führt ihre Verzeihung schon mit sich.

Den Verdacht, als ob er wider sein Versprechen gehandelt hätte, habe ich nicht aus Gefälligkeit oder Menschenfreundlichkeit unterdrücken, sondern, um nicht ungerecht zu sein, mit der Ungewissheit ausdrücken wollen, mit welcher ich mich damals des Versprechens erinnerte. Es fiel mir nur überhaupt bei, dass bei der Gelegenheit versprochen worden, ohne mich deutlich der Worte, ja ohne mich zu erinnern, ob Herr Lavater oder irgend einer von seinen Freunden, die an der Unterredung theil nahmen, dieses Versprechen gethan habe. Ich konnte also die Beschuldigung selbst nicht gewisser vorstellen, als mir der Grund derselben war, und nunmehr freue ich mich, sie ganz zurücknehmen zu können. Die Rede war blofs, wie ich Herrn Lavater aufrichtig glaube, von einem indiscreten, mir nachtheiligen Gebrauche, und ich bin völlig versichert, dass Herr Lavater weder einen indiscreten, noch einen mir nachtheiligen Gebrauch davon zu machen geglaubt hat.

Was die Bonnet'sche Schrift betrifft, so muss ich bekennen, dass mein Urtheil von derselben sich blofs auf den Gebrauch bezieht, zu welchem sie mir von Herrn Lavater empfohlen wurde. Ich hätte freilich voraussetzen können, dass Herr Bonnet gar die Absicht nicht gehabt, irgend eine andere Religionspartei, am wenigsten das Judenthum, durch seine Untersuchungen zu widerlegen, dass er blofs den wohlthätigen Vorsatz gefasst, die Zweifler und Schwachgläubigen seiner eigenen Kirche, die sich durch eine seichte Scheinphilosophie haben verführen lassen, Religion, Vorsehung, Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung als ungereimten Aberglauben zu verspotten, durch eine bessere Philosophie auf den Weg zurück zu führen. In diesem Lichte hätte ich das Werk des Herrn Bonnet betrachten können, um von seinem Werthe ein günstigeres Urtheil zu fällen.

Allein die unglückliche Zueignungsschrift hatte mir einmal den wahren Gesichtspunkt verrückt. Da ich von derselben ausging, und ich nicht wusste, dass der Verfasser den Schritt des Uebersetzers gemissbilligt habe, so las ich das ganze Werk, als wenn es wider mich und meine Glaubensgenossen geschrieben wäre, und in diesem Gesichtspunkte musste mir die Anwendung und der Gebrauch, den Herr Bonnet von

den philosophischen Grundsätzen macht, schwankend und willkürlich scheinen, und ich konnte mit Recht sagen, ich wollte mich unterstehen, auf dieselbe Weise, welche Religion man wollte, zu vertheidigen.

Diese Behauptung befremdet Herrn Lavater; er weifs nicht, wie es möglich sei, sie von der einen Seite mit dem Bekenntnisse zu einer geoffenbarten Religion zu reimen, und von der andern Seite kann er sich dabei einen Mann ohne grofse Vorurtheile für seine Religion nicht wohl denken.

Ob ich Vorurtheile für meine Religion habe, kann ich selbst nicht entscheiden, so wenig ich wissen kann, ob mein Odem einen üblen Geruch habe. Aber dass meine Behauptung dem Bekenntnisse meiner geoffenbarten Religion nicht widerspricht, davon bin ich völlig überzeugt. Ich will nur einen einzigen Punkt als Beispiel anführen.

Herr Bonnet macht Wunderwerke zum untrüglichen Kennzeichen der Wahrheit, und hält dafür, sobald man glaubhafte Zeugnisse hat, dass ein Prophet Wunder gethan, sei seine göttliche Sendung nicht mehr in Zweifel zu ziehen. Und nunmehr beweist er in der That, nach einer sehr gesunden Logik, dass Wunderwerke nichts unmögliches enthielten, und dass Zeugnisse von Wunderwerken auch glaubwürdig sein können.

Nach meinen Religionslehren aber sind alle Wunderwerke kein Unterscheidungszeichen der Wahrheit, und geben von der göttlichen Sendung des Propheten auch keine moralische Gewissheit. Nur die öffentliche Gesetzgebung konnte nach unserer Lehre befriedigende Gewissheit geben, weil hier kein Creditiv des Gesandten nöthig war, indem die gesammte Nation den göttlichen Auftrag mit ihren Ohren vernommen hat. Hier sollten nicht Wahrheiten durch Thathandlungen, nicht Lehren durch Wunderwerke bestätigt werden, sondern man sollte glauben, die göttliche Erscheinung habe diesen Propheten zu ihrem Gesandten ernannt, weil jedermann diese Ernennung selbst gehört hat. Daher es auch heifst (2. Mose 19, 9.): Und der Herr sprach zu Mose, siehe, ich will zu dir kommen in einer dicken Wolke, damit das Volk höre, dass ich mit dir rede, und auch dir glaube ewiglich; und an einem andern Orte (das. 3, 12): dieses wird dir zum Beweise dienen, dass ich dich gesandt habe, wenn du das Volk aus Egypten geführt hast, sollt ihr Gott anbeten auf diesem Berge. Nicht auf Wunderwerke also, auf die Gesetzgebung

gründet sich unser Glaube an eine Offenbarung. Die Vorschrift 5. Mose 18, 15 , einem wunderthätigen Propheten zu gehorchen, ist nach der Lehre unserer Rabbinen ein blofs positives Gesetz, das sich nicht auf die innere Beweiskraft der Wunder, sondern auf den Willen des Gesetzgebers gründet: so wie uns ein positives Gesetz befiehlt, in Rechtsfällen auf die Aussagen zweier Zeugen zu entscheiden (5. Mose 17, 6), ohne desswegen diese Aussage für untrüglich zu halten. Mit einem Worte, der Glaube an Wunderwerke gründet sich nach der Lehre der Rabbinen blofs auf das Gesetz, und setzt die Wahrheit und Unumstöfslichkeit des Gesetzes voraus. — Wer mehr Unterricht von dieser jüdischen Grundlehre zu haben wünscht, lese nach Maimonides von den Grundlehren des Gesetzes, C. 8, 9, 10, und eine ausführliche Erläuterung von dieser Stelle des Maimonides in R. Joseph Albo Sepher Ikkarim, Abschn. I. C. 18.

Ich finde auch entscheidende Stellen im alten und sogar im neuen Testament, dass Verführer und falsche Propheten gar wohl Wunder thun können.* Ob durch Zauberei, geheime Künste, oder vielleicht durch einen Missbrauch der ihnen zu gutem Gebrauche verliehenen Gabe, getraue ich mir nicht zu entscheiden. So viel scheint mir unwidersprechlich, dass nach den klaren Worten der Schrift Wunderwerke für kein untrügliches Merkmal der göttlichen Sendung gehalten werden können.

Ich konnte also gar wohl nach meiner Ueberzeugung sagen, dass eine Argumentation, die sich auf die untrügliche Beweiskraft der Wunderwerke gründe, wider meine Glaubensgenossen gar nichts entscheide, weil wir diese Untrüglichkeit nicht eingestehen. Ich konnte nach meinen jüdischen Grundsätzen gar wohl sagen, dass ich mit derselben Art zu schliefsen, welche Religion man will, vertheidigen wollte, weil ich keine Religionspartei kenne, die nicht Zeugnisse von Wunderwerken aufzuweisen hat, und ein jeder das Recht haben muss, seine Väter für glaub-

* Was lässt sich z. B. wider die egyptischen Zauberer sagen? Im alten Testamente 5 Mose. V. 2 u. f. wird der Fall angegeben, in welchem man einem Propheten oder Traumer, wenn er auch Zeichen und Wunder thut, nicht gehorchen, sondern vielmehr ihn umbringen soll. Im neuen Testamente heifst es ausdrücklich: **Es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen, und grofse Zeichen und Wunder thun**, u. s. w. Matth. 24, 24 , anderer Stellen nicht zu gedenken.

würdig zu halten. Eine jede Offenbarung wird durch Ueberlieferung und Monumente fortgepflanzt; hierin kommen wir überein. Aber nach den Grundsätzen meiner Religion wird die Quelle der Tradition eine öffentliche Gesetzgebung, nicht blofs Wunderwerke sein müssen.

Man sieht hieraus, dass meine Herrn Lavater so befremdende Behauptung sich nicht nur mit dem Bekenntnisse zu einer Offenbarung verträgt, sondern sogar aus den Grundsätzen meiner Religion folge. Der Israelit hat nach israelitischen Grundsätzen gesprochen. Wie konnte ich anders, so lange ich glaubte, Herr Bonnet habe die Grundsätze der Israeliten widerlegen wollen? Nunmehr ich aber weifs, dass dieser vortreffliche Schriftsteller blofs die Ungläubigen seiner Kirche hat widerlegen und zeigen wollen, dass die von ihnen verspotteten Lehren sich weit mehr mit der gesunden Vernunft vertragen, als ihr leichtsinniger Aberwitz, so fallen allerdings viele von den Schwierigkeiten, die mir bei Durchlesung der deutschen Uebersetzung aufgestofsen sind, von selbst hinweg, und ich erkenne, dass das Werk nach seiner Absicht wichtiger und Herrn Bonnet's würdiger ist, als ich mir es habe vorstellen können.

Ich habe in meinem Schreiben an Herrn Lavater gesagt: wo ich nicht irre, so sind die meisten Hypothesen des Herrn Bonnet auf deutschen Grund und Boden gewachsen. Meine Freunde glauben, mancher könnte dieses auslegen, als wenn ich diesen Weltweisen des Plagiats beschuldigen wollte — so viel ich sehen kann, nicht ohne meine Worte gewaltsamer weise zu verdrehen und zu missbrauchen. Herr Bonnet ist einer der vortrefflichsten Schriftsteller unsers Jahrhunderts, dessen Schriften ich mit Nutzen und Vergnügen lese, und dessen moralischen Charakter ich verehre. Ich würde mir es nie vergeben, wenn mir eine so gehässige Beschuldigung wider ihn, auch nur indirect, entfahren wäre. Ueberhaupt bin ich jederzeit der Meinung gewesen, dass man vornehmlich in metaphysischen Dingen über das Verdienst der Erfindung nicht vorsichtig genug urtheilen könne, und dass die Beschuldigung des Plagiats in dieser Wissenschaft desto verhasster sei, je schwerer sie erweislich zu machen ist. Neue metaphysische Wahrheiten sind, wenn man will, seit Jahrhunderten nicht erfunden worden. Die wichtigsten Punkte der menschlichen Erkenntniss, die untersucht zu werden verdienen, sind schon so vielfältig untersucht und von so verschiedenen Seiten betrachtet

worden, dass man, etwas ganz neues zu sagen, beinahe etwas ungereimtes sagen muss. Ja, wie schon ein alter Weltweiser sich beklagt, soll das Ungereimte selbst, bereits zu seiner Zeit, von noch ältern Weltweisen erschöpft gewesen sein. Wo hat man nicht Leibniz' Meinungen und Lehren gefunden oder finden wollen? Er selbst hat selten etwas behauptet, ohne es aus übertriebener Bescheidenheit, oder weil Gelehrsamkeit bei ihm so viel galt, als Genie? irgend einem Alten zuzuschreiben. Wenn er aber auch dieses nicht gethan hätte, wer kann sich unterstehen, ihn des Plagiats zu beschuldigen?

Wer in dem speculativen Theile der Weltweisheit die Begriffe aufheitert, die Wahrheiten aus einem vortheilhaften Gesichtspunkte zeigt, mit andern wichtigen Wahrheiten in Verbindung bringt; wer, wie Herr Bonnet, den glücklichsten Beobachtungsgeist mit der Speculation verbindet, und dadurch den langsamen, aber sichern Menschenverstand auf die steilsten Anhöhen des Genies zu führen weifs, dem kann, ohne Ungerechtigkeit, das Verdienst der Erfindung nicht ganz abgesprochen werden. Mir ist niemals in den Sinn gekommen, Herrn Bonnet dieses Verdienst streitig machen zu wollen. Meine Absicht war blofs, wie auch der Zusammenhang jedem vernünftigen Leser zeigen muss, Herrn Lavater zu verstehen zu geben, dass die philosophischen Grundsätze, auf die Herr Bonnet baut, einem Deutschen nicht mehr neu sind, dass nach Leibniz die Monadisten alle, und vornehmlich Hansch, Bülffinger, Canz, Baumgarten[1], durch subtile Speculationen dahin gekommen sind,

[1] Von den hier genannten Leibnizianern ist der bekannteste Alexander Gottlieb Baumgarten, der berühmte Begründer der Aesthetik als philosophischer Wissenschaft. Die wesentlichsten biographischen und bibliographischen Data über ihn sind in unserer Einleitung zu Mendelssohn's asthetischen Schriften (S. 4 Anm. 2 dieses Bandes) bemerkt worden. — Michael Gottlieb Hansch haben wir bereits in Bd. I, S. 7 Anm. 2 erwähnt. In seiner Schrift: *Leibnitii principia philosophiae more geometrico demonstrata* (1728), in der er Leibniz'sche Gedanken nach der mathematischen Methode, wie sie Spinoza in seiner „*Ethik*" anwendet, darstellt, ist er ganz unselbständig. Selbstandiger zeigt er sich in seinen logischen Arbeiten: *Ars inveniendi* (1727) und *Trias meditationum logicarum* (1734). Doch beschuldigte ihn Christian Wolf wegen der letztern Schrift des Plagiats. — Bei weitem bedeutender ist Georg Bernhard Bülffinger (auch Bilfinger), geboren zu Cannstadt 1693, studirte zu Tübingen Theologie, Philosophie und Mathematik, ward Repetent am dortigen Stift, 1720 Schlossprediger und 1724 Professor der Philosophie und Mathematik. Nachdem er seit

wohin der Palingenesist auf dem Wege der Beobachtung leitet. Einem Manne, wie Herrn Bonnet, würde man es nicht verdenken können, wenn er diese deutschen Metaphysiken niemals gelesen hätte. Der einzige, Leibniz, musste ihm bekannt sein, und dieser Ehre Deutschlands lässt der Palingenesist alle mögliche Gerechtigkeit widerfahren. Seine Nachfolger sind aufserhalb Deutschlands noch so bekannt nicht, als sie zu sein verdienen. Allein von einem Deutschen konnte Herr Lavater sicher voraussetzen, dass er seine Landsleute werde gelesen haben.

Verschiedene Stellen in Herrn Lavater's Antwort bestätigen mich in dem Vorsatze, über dergleichen Materien nie öffentlich Disput zu führen. Er findet in meinem Bekenntnisse vieles, das ihm befremdlich, räthselhaft, unbegreiflich scheint. Ich kann ihm dieses glauben, denn ich sehe, dass ich mich in das seinige eben so wenig finden kann. So

1725 als Professor der Moral und Akademiker zu St Petersburg gewirkt hatte, kehrte er 1731 wieder in seine frühere Stellung nach Tübingen zurück, wurde 1735 Geheimrath und Consistorialpräsident in Stuttgart und starb daselbst 1750. Bülfinger war einer der vielseitigsten und scharfsten Denker aus der Leibniz-Wolf'schen Schule. Von seinen vielen Schriften, die sich über fast alle Gebiete des menschlichen Wissens erstrecken, nehmen die philosophischen allerdings den gröfsern Theil ein. Eine Reihe von Arbeiten über Fragen der Metaphysik, Psychologie, Ethik und Naturphilosophie sind meist in kleinern Monographien gehalten. Eine seiner Hauptschriften ist: *„Dilucidationes de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectionibus* (Tübingen 1725), welche viele Auflagen erlebte, vielfach übersetzt und commentirt wurde, und in der er die Leibniz'sche Lehre von der Monadologie, der prästabilirten Harmonie von Leib und Seele und die *Theodicee* dieses Philosophen ebenso wie die Grundlehren des Wolf'schen Systems mit Klarheit und Schärfe behandelt. Doch weicht er von letzterm in Bezug auf die Annahme des Determinismus ab, obgleich er doch wiederum den Willen Gottes und des Menschen durch die Annahme zureichender Gründe beschränkt sich denkt. Für die Psychologie verwirft er die Selbstbeobachtung, und will sie nach naturwissenschaftlicher Methode behandelt wissen. Interessant ist, dass schon Bülfinger auf die Nothwendigkeit einer „Logik der Einbildungskraft" hinweist, die freilich erst später Baumgarten in seiner *„Aesthetica acroamatica"* durchführte. — Israel Gottlieb Canz, geboren 1690 zu Grunthal in Württemberg, seit 1739 Professor der Logik und Metaphysik, zuletzt Professor der Theologie zu Tübingen, gestorben daselbst 1753, zeigt in der Art, wie er die Grundgedanken der Leibniz-Wolf'schen Philosophie verarbeitet, eine gewisse eklektische Richtung. Seine Hauptschriften erstrecken sich auf die Metaphysik und Moralphilosophie: *Disciplinae morales omnes perpetuo nexu traditae* (1739); *Ontologia polemica* (1741); *Meditationes philosophicae* (1750).

nahe wir uns kommen dürften, wenn von Sitten und Handlungen die Rede ist, so weit sind wir noch von einander entfernt, wenn es auf Dogmen ankommt. Ich fürchte, wir würden noch weit zurück gehen müssen, bevor wir auf den Punkt kämen, in welchem wir übereinstimmen, und von welchem wir ausgehen könnten. Die Urtheilskraft des Menschen richtet sich so sehr nach gewöhnten Begriffen, vorgefassten Meinungen und anerzogenen Grundsätzen, dass zwei Menschen, wie Herr LAVATER und ich, die nach so entgegengesetzten Grundsätzen erzogen und unterrichtet worden sind, in vielen Urtheilen und Meinungen ganz ungleich gestimmt sein müssen. In einer Materie, die so sehr verwickelt ist und das Herz so nahe angeht, kann die Vernunft durch den leichtesten Schwung aus dem Gleise gehoben werden, und alsdann führt sie von dem rechten Wege desto mehr ab, je wackerer sie ist. Die Pflicht des Weltweisen ist, diese Gefahr zu erkennen und für sich so gut, als für seinen Nebenmenschen zu fürchten. Er muss desswegen in seine Ueberzeugung nicht immer Zweifel setzen, sondern wenn er mit Vernunft gezweifelt und seinem besten Wissen nach Gewissheit erlangt hat, so muss er sich beruhigen, das Erforschte sich nicht durch Wankelmuth entschlüpfen lassen, und in seinen Untersuchungen fortschreiten. Aber er muss nie aus der Acht lassen, dass dieses nur *seine* Meinung sei, und dass andere vernünftige Geschöpfe, die von einem andern Punkte ausgegangen und einem andern Leitfaden gefolgt sind, ganz entgegengesetzter Meinung sein können.

Diese Gesinnungen habe ich seit vielen Jahren angenommen, und daher zwischen Dogmatiker und Skeptiker eine Art von Mitte zu halten gesucht. Dogmatisch, in dem strengsten Verstande, in Absicht auf mich, habe ich, was die wichtigsten Punkte der Religion und Sittenlehre betrifft, meine Partei genommen, und stehe unverrückt auf der Seite, wo ich die meiste Wahrheit zu finden glaube; aber eben so skeptisch, wenn ich meinen Nächsten richten soll. Ich räume einem jedem das Recht ein, das ich mir anmafse, und setze das gröfste Misstrauen in meine Kräfte, irgend jemanden, der auch Partei genommen hat, von meiner Meinung überführen zu können. Es kann mir also nicht anders, als sehr angenehm sein, dass Herr LAVATER zufrieden ist, den öffentlichen Briefwechsel hiermit zu beschliefsen.

Warum sollten wir auch das Publicum zu Zeugen von solchen

Erörterungen machen? Es ist weder Herrn Lavater noch mir anständig, durch öffentliche Auftritte dem müfsigen Theile des Publicums einen Zeitvertreib, dem Schwachen ein Aergerniss, und dem Verächter des Wahren und Guten Gelegenheit zu einem boshaften Vergnügen zu geben. Noch sind die Wahrheiten, die wir gemeinschaftlich erkennen und annehmen, nicht ausgebreitet genug, dass man der guten Sache von einer öffentlichen Erörterung der zwischen uns noch streitigen Punkte grofsen Nutzen versprechen könnte. In welcher glückseligen Welt würden wir leben, wenn alle Menschen die heiligen Wahrheiten annähmen und in Ausführung brächten, die die besten Christen und die besten Juden gemeinsam haben! Der Herr Zebaoth lasse bald die glücklichen Tage erscheinen, da niemand Böses thun noch verletzen wird, denn die ganze Erde wird voll Erkenntniss des Herrn sein, wie Wasser des Meeres Tiefen bedecken; die Tage, von welchen es heifst: Es wird kein Mann seinen Freund lehren, noch ein Bruder den andern, und sagen: Erkenne den Herrn; denn Alle werden ihn kennen, beide Klein und Grofs.

Berlin, den 6. April 1770.

Moses Mendelssohn.

Wir haben den polemischen Schluss des Briefes, der eine Erwiederung auf die gemeinen Angriffe des Dr Kolbele enthält, ganz fortgelassen, weil er weder dem Inhalte nach irgend welche innere Beziehung mit der zwischen Mendelssohn und Lavater geführten religiosen Discussion hat, noch auch zu dem achtungsvollen Tone der obigen Correspondenz passt.

Correspondenz mit Charles Bonnet.[1]

1. Charles Bonnet an Moses Mendelssohn.

A Genthod près de Génève le 12. Jan. 1770.

Si Monsieur LAVATER avoit bien voulu, Monsieur, me communiquer l'étrange Idée de la *Dédicace*, j'aurois fait les plus grands efforts pour l'en détourner. Mais, il ne m'a envoyé cette dissonante Pièce que lorsqu'il n'étoit plus temps de m'opposer à sa publication. Je l'ai désapprouvé en entier et pour le fond et pour la forme, et je me suis hâté de lui en dire ma pensée avec cette franchise, que je sçai très bien, qui ne déplaira jamais à cet homme estimable. Voici, Monsieur, la copie fidèle de ce que je lui écrivis sur son imprudente démarche le 26. de Septembre et le 24. d'Octobre derniers.

„Si Vous m'aviés communiqué Votre *Dédicace* avant que de l'imprimer, je Vous aurois fait observer, qu'il ne me paroissoit pas convenable de dédier à un Juif un livre calculé uniquement pour les

[1] CHARLES BONNET, dessen Ruf gleich bedeutend als Naturforscher wie als philosophischer Schriftsteller ist, wurde am 13. März 1720 zu Genf geboren und starb zu Genthod am Genfer See am 20. Mai 1793. Er widmete sich dem Studium der Jurisprudenz und Philosophie, nebenbei aber auch dem der Naturwissenschaften mit solchem Eifer, dass er schon im 20. Lebensjahre eine epochemachende Abhandlung über die Blattläuse veröffentlichte, wodurch er Correspondent der Pariser Akademie der Wissenschaften wurde. Seine weitern Arbeiten waren auf die Anatomie und Physiologie der Polypen, der Raupen und der Schmetterlinge gerichtet. Von seinen naturwissenschaftlichen Schriften sind besonders *Traité d'insectologie* (2 Bde. Paris 1745) und *Considérations sur les corps organisés* (2 Bde. Genf 1762) zu nennen. Als Naturforscher die Beobachtung und die Erfahrung als den einzigen Weg zur wissenschaftlichen Erkenntniss ansehend, schloss er sich auch in der Philosophie den wesentlich empiristischen und sensualistischen Principien LOCKE's an, gelangte jedoch hierbei zu einer philosophischen Natur- und Weltanschauung, in der ein gewisser

incrédules nés dans le sein de notre Église. Je Vous aurois dit encore, que Vous pressiés un peu trop cet estimable Juif, qu'il ne falloit pas le provoquer au combat, que l'auteur des *Recherches* n'avoit point provoqué au combat les incrédules, qu'il ne falloit pas mettre cet excellent Juif dans l'épineuse alternative de refuter le livre ou de se converter: que Vous l'exposiés enfin à quelques désagrémens de la part de ses frères en revelant son estime pour le Fondateur. L'auteur se plaint encore que Vous ne lui avés point tenu parole, et que Vous l'avés beaucoup trop loué. Il n'en sent pas moins ce qu'il doit à Votre Coeur, mais Vous n'ignorés pas, qu'on se défie volontier d'un antidote, qu'on vante trop."

Vous jugés donc, Monsieur, que je n'ai pas du être surpris de la *Reponse*, que Vous venés de faire à Mr. Lavater. Il en a remis pour moi un extrait au courier, que je reçus avant hièr. Je mets encore sous Vos yeux la lettre, que je lui écris à ce sujet.

„Le 12. Jan. 1770.

„Je Vous l'avois prédit, Monsieur, quand Vous m'envoyâtes cette imprudente Dédicace, passés moi de terme, et certes il n'étoit pas besoin d'être inspiré pour Vous le prédire. Je comte bien que ceci Vous apprendera à Vous défier de Votre zèle trop ardent pour le Palingénésiste et pour la logique. Relisés mes lettres, si Vous les avés encore. Je ne Vous ai jamais dit, à mon gré, toute la surprise et tout le chagrin que me causa cette Dédicace à l'estimable Mr. Moses. Comment s'est-il trouvé à Zurich une seule tête qui aye

stimmungsvoller christlich-religiöser Glaube ein wesentliches Element bildete. Indessen ist seine auf sensualistischer Grundlage beruhende psychologische Anschauung in *Essai de psychologie ou considérations sur les opérations de l'âme* (London 1755, deutsch von Dohm, Lemgo 1773) und *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, (2 Bde. Kopenhagen 1767, deutsch von Schütz, Bremen 1770—71) nicht frei von materialistischer Beimischung. Mehr metaphysisch-religionsphilosophischen Charakters ist seine Schrift: *La Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* (2 Bde. Genf 1769, deutsch von Lavater 1769), in der er die Fortdauer der denkenden Substanz in einem wiedererweckten Leibe, sowie die Vereinbarkeit der christlichen Offenbarungs- und Wunderlehre mit seiner Philosophie darzuthun versucht. Diese Schrift bildete auch die Veranlassung zu der zwischen Mendelssohn, Lavater und Bonnet geführten polemischen Correspondenz. Vgl. die biographische Einleitung in Bd. 1 Das Leben Bonnet's schilderte Lemoine (Paris 1850).

pu Vous la conseiller? Était-ce ainsi qu'on pouvoit faire gouter la Vérité à un Juif instruit? Je Vous l'écrivois alors, c'étoit le provoquer au combat contre moi, et puis avois-je calculé mes *Recherches* pour les Juifs? Quoi que la lettre de Mr. Moses ne soit point pour le Palingénésiste un billet-doux: il Vous dira néanmoins avec sa franchise ordinaire: qu'autant Votre Dédicace lui avoit déplu autant cette lettre de Mr. Moses lui plait. Il y a admiré la sagesse, la modération et l'habilité du célèbre fils de Abraham. Il faudra qu'il sache de moi-même que je n'ai jamais eu la présomtion de penser qu'un Juif Philosophe, qui ne s'est pas converti à la voix forte et majestieuse d'un Abbadie, se convertiroit à la foible voix d'un Bonnet."

Vous voyés, Monsieur, ce que je pense de Votre Réponse à l'honnête Diacre de Zurich. Mais ce que la lettre que je lui ai écrite ne pouvoit exprimer aussi fortement que je le sens, c'est combien je Vous estime et Vous honore. Il y avoit long temps qu'un homme de mérite, de Vos amis et dont nous regrettons la mort prématurée, m'avoit dit tout ce que Vous valiés: je parle de Mr. Abet, et Vos excellents écrits m'ont bien confirmé la haute idée qu'il m'avoit donné de Votre caractère moral. Je n'en suis donc que plus faché d'avoir été l'occasion quoique très innocente du désagrément que le zèle indiscret de Mr. Lavater Vous a fait éprouver. Il suffisait de Vous connoitre pour être très convaincu que si Vous eussiés trouvé dans nos apologistes des argumens victorieux, Vous Vous seriés fait un devoir sacré d'embrasser cette Doctrine que Vous ne rejettés encore que parce que Vous ne la trouvés pas assés solidement établi: il suffisait encore de connoitre mon plan et son exécution pour sentir que mon livre n'étoit point adressé à la vénérable Maison de Jacob, pour laquelle mon Coeur ne cessera jamais de faire les voeux les plus vrais.

Je désirerois fort que Vos occupations Vous permissent de lire ma *Palingénésie* dans l'original: Vous jugeriés de mes vues et Vous reconnoitriés que je n'ai composé cet ouvrage que pour ces Philosophes nés dans notre Église, qui vivent dans son sein et qui lui déclarent la guerre. Ce n'étoit pas même aux Généraux de cette armée devenue si nombreuse, que je m'adressois: ils sont trop vieilli dans le metier et leur fier amour-propre ne me laissoit pas des espérances raisonnables. Je ne m'adressois

donc qu'aux Subalternes le plus honnêtes, donc l'esprit et le coeur pouvoit encore être éclairé et touché. Je pensois que si je leurs rendois tant soit peu probable la Survivance de l'animal je les disposerois à accorder cette de l'homme. Voilà tout le secret de ma petite production, de cette production dont Vous dites qu'elle ne Vous paroit pas avoir le prix que Mr. LAVATER lui donne. Je le dis aussi après Vous, Monsieur, et je le répéterois fortement encore au Public, si l'occasion l'exigeroit. J'ai reproché à Mr. LAVATER de ses éloges trop exclusifs.

Vous ajoutés que Vous avés lu beaucoup de Défenses de notre Religion non seulement d'Anglais, mais même d'Allemands qui Vous ont paru plus solides et plus philosophiques que l'ouvrage de Mr. BONNET. Je ne me parerai point ici de modestie, quelle mérite auroit elle vis-à-vis des illustres Apologistes que Vous avés en vue! Je ferai toujours gloire de les regarder comme mes maitres. Je n'en appellerai donc point de Votre jugement, mais je Vous demanderai quels sont ceux de ces écrivains qui Vous paroissent les plus solides et les plus philosophiques, afin que je puisse les étudier, les méditer autant qu'ils le méritent. Si j'avois l'honneur de Vous être connu personnellement, Vous sçauriés combien mon amour pour le vrai est sincère, et combien est grande la juste défiance que la foiblesse de mes talens et de mes lumières m'inspire pour mes petites opinions. Je ne serai donc jamais le moins du monde choqué de tout ce qu'une saine critique Vous portera à relever auprès du Public dans mes divers écrits et en particulier dans mes *Recherches*. La Religion que je professe et que j'aime ne pourroit que gagner à être examinée de nouveau par le sage fils de MENDEL. Je le recevrai avec une reconnoissance dont je serai très empressé à Vous donner les sincères témoignages. Mon celèbre ami Mr. FORMEY qui habite dans la même capitale que Vous pourroit Vous confirmer ceci: il sçait ma manière de sentir et de penser et en particulier mes sentiments pour Vous. Peut-être mon caractère moral a-t-il été assés empreint dans mes ouvrages, pour que Vous ayes pu l'y reconnoître.

Vous dites encore, Monsieur, dans la même Réponse à Mr. LAVATER, si je ne me trompe, la pluspart des hypothèses philosophiques de l'auteur ont pris naissance dans notre Allemagne. Comme je connois la Droiture et l'honnêteté de Votre âme, je suis très persuadé que Vous

n'avés point prétendu insinuer par ces expressions que je me suis approprié tacitement les Hypothèses des Philosophes allemands. Cependant j'ai lieu de craindre, que certains Lecteurs ne tirent de Votre phrase des choses que Vous n'avés point voulu y mettre et que je ne sçaurois y voir. Le Plagiat m'a toujours fait horreur et toujours je me suis fait un devoir étroit de reconnoître ce que je devois aux écrivains qui m'avoient précedé. Ma *Palingenesie* surtout est pleine des éloges du prodigieux Leibniz et Vous pourriés voir dans la Partie VII les hommages que je me plaisois à lui rendre. Mais ne me sera-t-il pas permis de penser que mes Hypothèses sur les opérations de notre âme, sur les réproductions des Êtres vivans, sur l'état futur de l'homme et des animaux le sont plus à moi qu'au Sages de l'Allemagne? Je parle principalement du développement des Idées, de leurs expositions, de l'enchainement, de la clarté et de la précision que j'ai tâché d'y repandre. Vous êtes un des meilleurs juges de tout cela, et j'en appelle avec confiance à Votre jugement.

Il est dans Votre Lettre une Chose dont je ne puis me développer le sens: la voici: l'application et l'usage que l'auteur fait des considérations générales qu'il met à la tête de son ouvrage, cette application qu'il en fait pour la Défense de sa Religion m'a paru si vacillante et si arbitraire que j'ai presque méconnu un Bonnet. Je me ferois presque fort de défendre telle Religion que l'on voudroit avec les mêmes argumens. Seroit-il possible, Monsieur, que Vous Vous fussiés mépris sur le ton réservé ou peu décisif que j'ai pris dans un écrit consacré aux incrédules Philosophes qu'un ton plus décisif ou plus affirmatif auroit révolté? D'ailleurs combien ce ton modeste ou peu affirmatif convenoit-il à la médiocrité de mon Génie! combien étoit-il assorti à la hauteur des matières que je traitois, et à la disproportion des mes talens avec ces matières! Je n'ai donc été ici qu'un simple chercheur. Souffrés que je Vous le fasse remarquer. J'ai défendu ma Religion précisement par les mêmes argumens que Vous seriés fort d'employer pour défendre la Vôtre. Soutiendriés-Vous par les mêmes argumens la Religion de Mahomet ou celle de Confucius? Je Vous conjure de me relire et j'en appelle de Votre part à un nouvel examen. Comment, je Vous prie, prouveriés-Vous à un Incrédule que Moïse a existé, qu'il a fait des Mi-

racles, qu'il a donné à Votre nation une Loi, que cette Loi est divine etc., comment, dis-je, prouveriés-Vous tout cela à un Incrédule par des argumens plus probans ou plus victorieux que ceux dont j'ai fait usage pour établir la vérité du Christianisme? Il ne s'agit ici que de la Preuve de Fait et je croyois l'avoir maniée conformement aux règles de la bonne Logique. Il est vrai que j'ai fort élagué mes preuves; j'en ai dit les raisons dans ma préface, je les ai aussi fort concentrées et peut-être qu'aucun Apologiste n'a été plus serré que j'ai tâché d'être dans mes Recherches. Je Vous le repète que je ne penètre pas bien le sens de Votre assertion.

J'aurois regardé, je Vous assure, comme un avantage précieux de conférer avec Vous sur les points qui nous séparent et que je souhaiterois ardemment que ne nous séparassent plus. La distance des lieux me prive de cet avantage, mais je Vous aurai au moins exprimé des intentions dont la pureté égale la vérité et pour la Vertu, le même Décalogue, la même modération dans le Coeur et le même estime l'un pour l'autre. L'amitié est bien près de toutes ces bonnes choses. Je ferois grand cas de la Vôtre et la mienne Vous seroit très acquise. Agréés que je Vous en donne une legère marque en Vous envoyant un Exemplaire de cette *Palingénésie* qui a joué un si mauvois tour à l'estimable pasteur de Zurich, et que Votre bon Coeur lui a déjà pardonné en faveur de la blancheur de son âme. Il ne m'avoit point communiqué les notes de sa traduction. Il en est auxquelles je ne sçaurois souscrire et qu'il eut mieux fait de supprimer.

Recevés les assurances les plus vraies de la grande estime et de la considération très distinguée avec laquelle j'ai l'honneur d'être

Bonnet.

2. Moses Mendelssohn an Charles Bonnet.

D. 9. Febr. 1770.

Die unangenehme Empfindung, die Sie, mein Herr! von dem Vorfalle zwischen Herrn Lavater und mir gehabt, und die weise Bescheidenheit, mit welcher Sie sich in Ihrem Schreiben vom 12. Januar darüber äufsern, hat mich bis zu Thränen gerührt. Es ist seltsam, dass drei

gute Menschen, die sich einander aufrichtig wohlwollen, mit dem besten Willen von der Welt sich einander wechselsweise Verdruss machen müssen. Was mich am Meisten beschämte, war, dass Sie allein bei dem ganzen Vorgange sich nichts vorzuwerfen haben. Der Diaconus zu Zürich hat seine Uebereilung so gut als eingestanden; aber auch ich bin nicht von aller Unbedachtsamkeit befreiet geblieben. Die innere Kränkung, welche ich über des Herrn Lavater Zumuthung gelitten, liefs mich auch gegen Sie weniger Bescheidenheit äufsern, als ich Ihren Verdiensten und dem Bewusstsein meiner Schwachheit schuldig bin. Ich hatte mir die Lage der Sache nicht so vorgestellt, wie ich sie jetzt finde. Der Uebersetzer, dachte ich, wird diesen seltsamen Schritt nicht ohne Vorwissen des Verfassers gethan haben. Also ist die Aufforderung von dem Verfasser der *Palingenesie* gebilliget worden: also — bedenken Sie selbst, was sich aus dieser falschen Voraussetzung für Folgen ziehen liefsen! Ich wartete einige Monate, ob nicht etwa ein Wink von Seiten des vortrefflichen Palingenesisten mich eines Bessern belehren werde. Erst zu Ende des Decembers meldet mir Herr Lavater, dass Sie seine Zueignungsschrift in der That missbilligten. Allein damals war mein Schreiben an den Herrn Lavater schon herausgegeben, schon mehr als zehn Tage auf dem Wege nach Zürich.

Verzeihen Sie, weiser Menschenfreund! dem Diaconus zu Zürich und dem Juden zu Berlin das unverschuldete Missvergnügen, das wir Ihnen verursacht haben, und übergeben Sie das Vergangene der ewigen Vergessenheit. Es ist unser aller nicht würdig, dass wir öffentlich wider einander auftreten, dem müfsigen Theil des Publicums einen Zeitvertreib, dem Einfältigen ein Aergerniss und dem Verächter des Wahren und Guten ein boshaftes Vergnügen zu machen. Wenn wir die Masse unserer Erkenntniss zergliedern, so werden wir sicherlich in so vielen wichtigen Wahrheiten übereinstimmen, dass meines Erachtens wenig Individua von einer Religion harmonischer denken können. Die wenigen Punkte, die uns etwa noch trennen, können, der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts unbeschadet, noch Jahrhunderte unerörtert bleiben. Noch sind die Wahrheiten, die wir gemeinschaftlich erkennen, nicht ausgebreitet genug, dass wir der guten Sache von der Erörterung dieser streitigen Punkte grofsen Nutzen versprechen könnten. Sind mit diesen besondern Sätzen die Benennungen von Christenthum und Judenthum ver-

binden? Was thut Dieses? In unsern Ohren würden diese Namen nichts Feindseligeres haben, als die Namen Cartesianer und Leibnizianer. In welcher glückseligen Welt würden wir leben, wenn alle Menschen die Wahrheiten annähmen und ausübten, die die besten Christen und die besten Juden gemeinsam haben!

Sie können leicht denken, dass ich bei solchen Gesinnungen nicht die beste Anlage zum Polemiker haben kann, und Sie, mein Herr! scheinen von der Natur zu diesem Amte nicht besser begünstigt zu sein. Ihre Sanftmuth und (erlauben Sie mir diesen Ausdruck) fast zu weit getriebene Bescheidenheit schicken sich für keinen geistlichen Athleten. Ich halte den Diaconus zu Zürich für wahrheitliebend genug, sich hierin von Ihnen belehren zu lassen. In diesem Falle ist unsere Streitsache geendigt, und sie hat für mich die unschätzbare Folge, dass ich dadurch mit einem der berühmtesten Weltweisen unserer Zeit in Bekanntschaft und Briefwechsel gerathen bin.

Mein unvergesslicher Freund Abbt[1], der Ihnen meinen Namen genannt hat, besafs ein wenig von der Eigenschaft, die Sie dem Herrn Lavater verweisen, und die an einem jungen Menschen von grofsen Hoffnungen lobenswerth, aber im Zügel zu halten ist. Enthusiastisch für das Gute und Schöne lobte er jede Spur davon aus der Fülle des Herzens, ohne zu bedenken, dass ein Lob desto weniger nützen und auch desto weniger gefallen kann, je uneingeschränkter es ist. Ein Beweis

[1] Der zu früh, im Alter von kaum 28 Jahren verstorbene Thomas Abbt war ein ebenso scharfsinniger Denker als geist- und phantasievoller Schriftsteller. Mit Mendelssohn verband ihn, wie ihr umfangreicher Briefwechsel beweist, eine innige Freundschaft, die weniger auf eine vollkommene Gleichheit der philosophischen Weltanschauung, als auf eine gewisse Gemeinsamkeit ihres auf das Gute, Edle und Schöne gerichteten Gefühlslebens begründet war. Geboren zu Ulm am 25. November 1738, bezog Abbt 1756 die Universität Halle, wo er zuerst Theologie und dann Philosophie und Mathematik studirte. Schon 1760 erhielt er in Frankfurt a. O. eine aufserordentliche Professur für Philosophie. Hier war es auch, wo er im Getümmel des siebenjährigen Kriegs seine Schrift: *Vom Tode für's Vaterland* (Breslau 1761) veröffentlichte. Seit dieser Zeit wurde er ständiger Mitarbeiter an den *„Briefen, die neueste Literatur betreffend"*. Im Jahre 1762 folgte er einem Rufe als Professor der Mathematik nach Rinteln, fühlte sich jedoch an dem kleinen Orte und innerhalb des akademischen Berufs nicht recht behaglich, und trat 1763 eine Reise durch Süddeutschland, die Schweiz und Frankreich an. Nach seiner Rückkehr veröffentlichte er das Werk: *Vom Verdienste* (Berlin 1765), das Abbt's Namen als ethischen

hiervon ist seine Vorrede zu der Brochüre von meinen Schriften, die er unter Ihren Augen ins Französische übersetzt hat. — Hingegen wurde der grofse Begriff, den er mir in seinen freundschaftlichen Briefen von Ihrem Charakter sowohl als von Ihren Einsichten beibrachte, durch die *Considérations sur les corps organisés*[1], die zu der Zeit herauskamen, vollkommen bestätiget, und seit der Zeit habe ich Ihre Schriften immer mit Vergnügen und Nutzen studiret.

In der Voraussetzung, dass Ihre Untersuchung dazu dienen sollte, andere Religionen zu widerlegen, konnte ich sie weder gründlich noch philosophisch finden. In der That, man kann die Sätze glauben, die Sie dem Christenthum zuschreiben, und ein Jude oder Mahomedaner sein. Alle die Lehren, die dem Christenthum eigen sind, und wodurch es sich von den übrigen Religionen und selbst von der Religion der Vernunft unterscheidet, haben Sie sorgfältig verschwiegen: aus der liebreichsten Absicht von der Welt, wie Sie erklären, um keine Sekte vor den Kopf zu stofsen. Dieses liefs mich die wahre Absicht, die Sie bei Ihrer Apologie gehabt, einigermafsen errathen, und ich habe mich's in meinem Schreiben an Herrn LAVATER auch merken lassen. Allein die unglückliche Zueignungsschrift hatte mir einmal den wahren Gesichtspunkt verrückt, und ich erstaunte billig, dass man mir Lehren entgegensetzte, die von allen Religionen angenommen werden müssen,

und popularphilosophischen Schriftsteller neben die eines MENDELSSOHN, ENGEL und GARVE gesetzt hat. In demselben Jahre noch zum Regierungs- und Consistorialrathe ernannt, starb er schon am 3. November 1766. Seine Schriften, welche NICOLAI in 6 Bänden Berlin 1768—81, 2. Aufl. 1790 herausgab, zeichnen sich bei aller Weitschweifigkeit und Schwerfälligkeit des Stils doch durch eine gewisse Kraft und Wärme, sowie durch enthusiastischen Schwung des Ausdrucks aus. Seine philosophische Bedeutung ist nur gering, dagegen ist sein Verdienst, das er sich um die Förderung und Ausbildung der deutschen Prosa erworben, unzweifelhaft.

[1] Diese hier von MENDELSSOHN erwähnte Schrift erschien in 2 Bänden zu Genf 1762 und hat zu ihrem wesentlichen Inhalte eine kritische Geschichte der Theorieen von der Zeugung und hieran geknüpfte eigene Untersuchungen, aus denen als Resultat die Annahme einer Art von Präformation der Keime hervorgeht. BONNET stützt diese seine Ansicht auf eine Fülle von Thatsachen, die er der Pflanzen- und Thierphysiologie entlehnt. Dieses Werk über die Zeugungstheorie ist in Deutschland weniger bekannt, und auch nicht so populär, klar und edel gehalten, als seine *Contemplation de la nature*. Amsterdam 1764; deutsch von TITIUS. Leipzig 1766, eine der schönsten und anziehendsten naturphilosophischen Schriften des 18. Jahrhunderts.

und das Christenthum nicht einmal von der Religion der Wilden, wenn sie eine haben, unterscheiden. In dieser Betrachtung hat mir eine jede Apologie, in welcher man sich auf die besondern Lehren des Christenthums einlässt und solche mit der Vernunft übereinstimmend zu machen suchet, philosophischer und gründlicher scheinen müssen, als die Ihrige. Aufser den theologischen Schriften des grofsen LEIBNIZ, in welchen die allersubtilste Metaphysik zur Vertheidigung des Christenthums angewendet wird, gibt es in Deutschland sehr viele Apologien von dieser Art, von welchen ich nur einen CANZ, BAUMGARTEN, SACK nennen will. Allein in dem Lichte, in welchem ich nunmehr Ihre Schrift betrachte, da sie, wie Sie selbst sagen, nur dazu eingerichtet ist, die Ungläubigen in Ihrer eignen Kirche, die mit einer falschen Philosophie die Grundsätze Ihres Glaubens bestreiten, auf bessere Gedanken zu bringen; so muss ich mein Urtheil zurücknehmen.

Sie lassen mir übrigens vollkommen Gerechtigkeit widerfahren, wenn Sie erinnern, dass ich durch die Worte *les hypothèses philosophiques de l'auteur ont pris naissance dans notre Allemagne* die Absicht nicht gehabt, Sie eines Plagiats zu beschuldigen. Selbst die Besorgniss einer falschen Auslegung, die man, wie Sie zu sagen belieben, meinen Worten wider meine Absicht geben könnte, würde mich befremdet haben, wenn ich nicht von Ungefähr vor wenigen Tagen in einer Deutschen gelehrten Zeitung gelesen hätte, dass Ihnen von Jemanden dergleichen lieblose Beschuldigungen gemacht worden sind. Ich glaube, dass man in metaphysischen Dingen mit solchen Beschuldigungen nicht behutsam genug sein könne. Neue Wahrheiten sind, wenn man will, in dieser Wissenschaft seit vielen Jahrhunderten nicht erfunden worden. Man hat von allen wichtigen Punkten, die untersucht zu werden verdienen, das *pour* und das *contre* schon so vielmal wechselsweise behauptet, dass, wer etwas ganz Neues sagen will, beinahe etwas Ungereimtes sagen muss. Ja, wie ein alter Weltweiser schon geklagt hat, soll das Ungereimte selbst bereits zu seiner Zeit von noch älteren Weltweisen erschöpft gewesen sein. Wo hat man nicht LEIBNIZENS Meinungen und Hypothesen gefunden oder finden wollen? Er selbst hat selten Etwas behauptet, ohne es aus einer vielleicht übertriebenen Bescheidenheit irgend einem Alten zuzuschreiben. — Ich kann Ihnen meinerseits die Hypothese von präordinirten Wunderwerken mit ausdrücklichsten Worten in verschiedenen Stellen

des Majemonides, und die von einem subtilen, organisirten, ätherischen Leibe, der in diesem groben Körper eingehüllet und der eigentliche Sitz der Seele ist, in alten cabbalistischen Büchern zeigen, die Ihnen sogar dem Namen nach wahrscheinlicher Weise unbekannt sein werden. Diese letztern nennen diesen subtilen Körper Rouach, Geist, zum Unterschiede von der Seele, Neschamah, und sprechen: der Geist sei ein *Vehiculum* der Seele u. s. w. — Allein, wer in metaphysischen Sachen, wie Sie mit dem gröfsten Rechte von sich selbst bemerken, die Begriffe aufheitert und die Wahrheiten aus einem neuen Gesichtspunkte zeiget, wer sie mit andern wichtigen Wahrheiten in Verbindung bringet, und den planen Menschenverstand bis auf die sublimsten Speculationen hinaufführet, Dem kann meines Erachtens in dieser Wissenschaft das Verdienst der Erfindung nicht abgesprochen werden. Ich bin weit von der Ungerechtigkeit entfernt gewesen, Ihnen dieses Verdienst streitig machen zu wollen, und erbiete mich, dieses bei der ersten Gelegenheit öffentlich zu erklären. Meine Absicht war blofs, wie auch der Zusammenhang jedem vernünftigen Leser zeigen muss, dem Herrn Lavater zu sagen, dass die philosophischen Grundsätze, die er mir zu meiner Bekehrung anpreisen will, einem Deutschen nicht mehr neu sind; dass, nach dem Leibniz, die Monadisten alle, und vornehmlich Hansch, Bülffinger, Canz, Baumgarten, durch subtile Speculationen dahin gekommen sind, wohin der Palingenesist auf dem Wege der Beobachtung leitet: und dass ich, als ein Deutscher, meine Landsleute gelesen habe. Die gehässige Beschuldigung, deren Sie erwähnen, ist mir dabei so wenig in den Sinn gekommen, dass ich auch nicht daran gedacht habe, ihr zuvorzukommen oder sie abzulehnen.

Ich habe mich noch über die Stelle in meinem Schreiben zu erklären, die Sie so sehr befremdet hat. Ich sage: *l'application et l'usage que l'auteur fait etc. m'a paru si vacillante et si arbitraire etc.* und Sie scheinen geglaubt zu haben, ich nehme die Bescheidenheit, mit welcher Sie Ihre Schlüsse dem Leser vorlegen, für ein Merkmal der Ungewissheit. Ich fahre fort: *je me ferois presque fort de défendre telle Religion qu'on voudroit avec les mêmes argumens*, und Sie fragen, ob ich mich unterstünde, mit eben den Argumenten die Religion eines Mahomets oder Confucius zu vertheidigen? Ob ich etwa die Sendung Mosis und die Göttlichkeit seiner Gesetze zu beweisen andere Gründe haben könnte, als

diejenigen sind, deren Sie sich zum Behuf des Christenthums bedienten? — Ich werde mir die Freiheit nehmen, über diese Fragen mich etwas umständlich zu erklären.

Nach der Freimüthigkeit, die Sie von mir erwarten, muss ich Ihnen sagen, dass ich die sokratische Bescheidenheit, die mit der festesten innerlichen Ueberzeugung die äufserlichen Merkmale der Schüchternheit verbindet, in Ihrer Schrift nicht verkannt habe, und dass ich viel mehr von der Materie, als von der Form Ihrer Argumentation gesagt habe, dass sie mir willkürlich und schwankend scheine. Meine Gründe sind diese:

In so weit eine jede Offenbarung ein historisches Factum voraussetzet, kann ihre Wahrheit nicht anders, als durch Ueberlieferung, Zeugnisse und Monumente dargethan werden. Hierin stimmen wir überein. Allein Sie, mein Herr! machen mit andern Apologisten des Christenthums die Wunderwerke zu untrüglichen Kennzeichen der Wahrheit, und glauben, sobald man glaubhafte Zeugnisse hat, dass ein Prophet Wunder gethan, so sei an seiner göttlichen Sendung nicht mehr zu zweifeln; und nunmehr beweisen Sie in der That durch eine sehr gesunde Logik, dass Wunderwerke nichts Unmögliches enthalten, und dass die Zeugnisse von Wunderwerken auch glaubwürdig sein können. Diese Argumentation ist es, von der ich sage, dass man, welche Religion man will, dadurch vertheidigen könnte. In der That, mein Herr! glauben Sie denn nicht, dass wir (ich rede von meinen Glaubensbrüdern) auch Zeugnisse haben von unerhörten Wunderdingen, die lange nach den Zeiten Jesu von Nazareth von aufserordentlichen Männern unsers Glaubens verrichtet worden sind? Und diese Zeugnisse sind uns wenigstens so glaubhaft, so ehrwürdig, als Ihnen die Ihrigen. Hier sind also Zeugnisse wider Zeugnisse.

Eine von meinen Glaubensgenossen selbst verfolgte jüdische Sekte in Polen und an den Grenzen der Ukraine will noch kürzlich Wunder gethan haben, und ich kenne ansehnliche und so viel ich weifs auch rechtschaffene Männer, die solches als Augenzeugen bestätiget haben. Ihre Widersacher und Verfolger selbst gestehen ihnen die Facta ein, schreiben sie aber, wie gewöhnlich, der Zauberei zu. Alles dieses ist schwarz auf weifs gedruckt, und zwar nicht von dieser Sekte selbst, — wenigstens ist mir noch keine Schrift von dieser Sekte zu Gesichte gekommen, — sondern von ihren Widersachern und Feinden, die sie als

Zauberer und Verführer anklagen. Niemand widerlegt diese Ankläger, und unsre Enkel, wenn sie diese Schriften zu sehen bekommen, müssen die Sache selbst als zugestanden annehmen, und ich weifs selbst nicht, was daraus schliefsen, wenn auf Wunderwerke zu bauen ist.

In dem erleuchteten Paris sollen, wie Sie und der Uebersetzer mit Verwunderung selbst anführen, noch täglich aufserordentliche Dinge geschehen, die, wenn wir das Factum eingestehen, nichts anders als Wunderwerke sein können. Die Wahrheit der Thathandlungen selbst ist schon oft von ganzen Magistratsversammlungen mit Unterschrift und Siegel bekräftiget worden, einer Menge von andern Zeugen nicht zu gedenken, die vor Gerichte für glaubwürdig gehalten werden müssen. Was wollen wir dieser Religionspartei entgegensetzen? Wollen wir sagen, dass all ihre Zeugen Betrüger oder Betrogene sind? Mit welchem Rechte?

Sie sagen in Ihrer Untersuchung, dass diese vorgegebene Wunder keinen Glauben verdienen, weil es offenbar dem allerhöchsten Wesen unwürdig ist, den Lauf der Natur um einer unwichtigen Ursache willen zu unterbrechen, als die ist, ob in einem grofsen Buche grofse Sätze enthalten oder nicht enthalten sind.

Allein, ich bitte um Verzeihung, wenn ich hier die strenge Billigkeit nicht finde, die der Palingenesist sonst seinen Gegnern selbst nicht zu versagen pflegt. Sie bedenken nicht, kann ein Schüler des Jansenius sagen, dass diese Wunder, wenn sie zugegeben werden, zugleich indirecte Beweise von der Wahrheit der päpstlichen Religion und des Christenthums überhaupt abgeben, und dass wir dadurch in den Stand gesetzt werden, alle übrige Sekten und Meinungen der Menschen ohne alle Widerrede und Gegeneinwendung durch den Augenschein zu widerlegen. Wie kann Ihnen diese Aussicht unwichtig scheinen? Ist es dem allerhöchsten Wesen unanständig, in unsern ungläubigen Zeiten die Wunder zu erneuern, wodurch es demselben vormals gefallen, den Glauben zu pflanzen? Ist es seiner unwürdig, die Freigeister, die nicht glauben wollen, wenn sie nicht sehen, oder Andere, die durch den Missbrauch der Vernunft auf andre Abwege gerathen sind, durch die unleugbare Evidenz der Sinne zurückzuführen? Sobald aber die allerhöchste Weisheit für nöthig finden kann, Wunder geschehen zu lassen, so wird sie wahrscheinlicher Weise diejenige Religionspartei dazu ausersehen, die der Wahrheit auch in Nebendingen am nächsten kömmt. Gesetzt, der Um-

stand, wodurch sich diese besondere Sekte von allen übrigen unterscheidet, scheine von keiner Erheblichkeit: so bedenke man, dass es der Weisheit Gottes doch ganz gewiss nicht anständig sei, eine Unwahrheit zu begünstigen, sie möchte wichtig oder unwichtig sein. Wenn sie daher aus andern wichtigen Absichten Wunder geschehen lassen will, so kann sie solche nirgend anders, als bei der Sekte, die in Allem die Wahrheit für sich hat, geschehen lassen. Man wird im alten und neuen Testament manche Wundergeschichte finden, die eine sehr geringfügige Voraussetzung gehabt; allein der Endzweck, der indirecte dadurch erhalten werden sollte, war immer grofs und des höchsten Wesens anständig. Auf eine ähnliche Weise kann Gott in unsern Tagen Wunder verrichten lassen, um unmittelbar eine, wenn man will, unwichtige Lehre zu bekräftigen, mittelbar und indirecte aber alle Irrgläubige und Ungläubige in den Schoofs der Kirche zurück zu führen u. s. w. — Ich wiederhole also meine Frage: was können wir diesen Leuten entgegen setzen, wenn wir unsern Glauben auf Wunder oder gar auf eine Tradition von Wundern bauen wollen?

Ob ich mich unterstünde, die Religion des Mahomets oder des Confucius durch dieselben Gründe zu vertheidigen? Vom Confucius ist mir nicht bekannt, dass er Wunder gethan zu haben vorgegeben hätte, und seine Sittenlehre bedarf meiner Vertheidigung nicht. Aber wenn Mahomet sich herabgelassen, wie er sich ausdrückt, Wunder zu thun, und die Muselmänner die Zeugnisse davon durch Tradition und Monumente fortpflanzen, wodurch wollen wir sie widerlegen? Wollen wir ihre erste Zeugnisse oder die Fortpflanzung derselben verdächtig machen, so stehet ihnen der Weg der Retorsion offen. Es ist schwer, unendlich schwer, in dieser Sache sich auf seine eigene Unparteilichkeit zu verlassen, und wie können wir verlangen, dass Andre uns, die wir Partei sind, zugleich als Richter erkennen sollen. Die Wunder der Christen, Juden und Mahomedaner widersprechen sich einander. In jeder Religion selbst widersprechen sich die Wunder, die verschiedene Sekten wollen aufzuweisen haben. Wo sind die Merkmale, wodurch wir in einer so wichtigen Sache Wahrheit und Irrthum unterscheiden können?

Ich finde von der andern Seite, dass zu den Zeiten des alten Glaubens Wunderwerke für keinen untrüglichen Beweis von der göttlichen Sendung eines Propheten gehalten worden sind. Auch falsche Pro-

pheten sollen haben Wunder thun können. Ob durch Zauberei? Geheime Künste? Oder vielleicht durch einen Missbrauch der ihnen zu bessern Gebrauche verliehenen aufserordentlichen Gaben? getraue ich mir nicht zu entscheiden. Genug, dass die Gabe Wunder zu thun für kein untrügliches Merkmal der Wahrhaftigkeit gehalten worden. Der Gesetzgeber der Juden erkläret sich hierüber mit deutlichen Worten (Deuteron. 13, 2. 3. 4. und Jesus von Nazareth spricht eben so ausdrücklich, vielleicht noch entscheidender von der Unzuverlässigkeit der Wunderwerke: Es werden falsche Christe und falsche Propheten aufstehen und grofse Zeichen und Wunder thun, dass verführt werden u. s. w. (Matth. 24, 24). Wenn also diese beiden Gesetzgeber lehren, dass auch falsche Propheten Wunder thun können, so begreife ich nicht, wie ihre Nachfolger und Vertheidiger, wider die klaren Worte der Schrift, Wunderwerke für eine untrügliche Quelle der Ueberlieferung ausgeben können?

Mit der Sendung Mosis hat es eine andre Bewandtniss. Diese gründet sich nicht blofs auf Wunderwerke, denn, ich wiederhole es, Wunderwerke sind trüglich und von Moses selbst als trüglich angegeben worden. Sie beruhete vielmehr auf einem weit sichern Grunde. Die gesammte Nation selbst, an welche die Sendung gerichtet war, hat die grofse göttliche Erscheinung mit Augen gesehen und mit ihren Ohren gehöret, wie Gott Moses zu seinem Gesandten und Dolmetscher eingesetzt hat. Die Israeliten waren also sämmtlich Augen- und Ohrenzeugen von dem göttlichen Berufe dieses Propheten, und sie bedurften weder eines fernern Zeugnisses, noch Beweises. Daher es auch heifst (Exod. 19, 9: Und der Herr sprach zu Mose, siehe ich will zu dir kommen in einer dicken Wolke, damit das Volk höre, dass ich mit dir rede, und auch dir glauben möge ewiglich, und an einem andern Orte: Dieses wird dir zum Beweise dienen, dass ich dich gesendet habe, wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, sollt ihr Gott anbeten auf diesem Berge (ibid 3, 12). Die öffentliche Gesetzgebung war also der stärkste Beweis von der Sendung Mosis, der alle Zweifel und Ungewissheit, welche durch Wunderwerke nicht gehoben werden können, unmöglich machte. Es ist wahr, Moses hat sehr grofse Wunder gethan, allein nach der Gesetzgebung nicht mehr als Beweise von der Wahrheit seiner Sendung, sondern so oft es die Um-

stände und die Bedürfnisse der Nation erforderten. Er berief sich aber allezeit mehr auf die göttliche Erscheinung, als auf seine Wunderthaten, wenn er der Nation ihren Unglauben verweisen wollte.

Die Israeliten sind ferner zwar von Gott durch Moses auch angewiesen worden, einem Propheten, der Wunder thun würde, zu gehorchen, wenn er ihnen die Befehle Gottes verkündiget. Allein Dieses ist nach unsern Religionsgesetzen ein blofs positives Gebot, so wie das Gesetz befiehlt, auf die Aussagen zweer Zeugen in Rechtsfällen zu entscheiden. Die Aussage zweer Zeugen ist nicht untrüglich; die Beweise, die von Wunderwerken hergenommen werden, sind es eben so wenig; allein das positive Gesetz muss in solchen Fällen tranchiren und unserm Zweifel Grenzen setzen, damit wir in vorkommendem Falle eine unveränderliche Richtschnur haben, die nicht der Willkür eines Jeden überlassen, sondern durch das Gesetz bestimmt ist. Der Glaube durch Wunderwerke gründet sich, unsern Religionslehren zufolge, blofs auf das Gesetz, nicht auf die Natur der Ueberzeugung. Wer sich also auf Wunderwerke berufet, muss das Gesetz zum Grunde legen, das diesen Glauben verordnet. Will man aber durch logische Gründe uns die Wunderwerke als ein untrügliches Kennzeichen der Wahrheit aufdringen, will man sogar auf das unumschränkte Zutrauen zu der Beweiseskraft der Wunderwerke unser Gesetz aufheben und ein neues an die Stelle setzen, so fallen wir mit Recht in Unglauben zurück. Wir halten die Wunderwerke, deren sich so viele Völker und Religionen rühmen, gegen einander, setzen einer jeden alle übrige entgegen und versagen Allen unsern Beifall.

Dieses sind ungefähr die Gedanken, die ich im Sinne gehabt, als ich gesagt, ich wollte mich getrauen, welche Religion man will, durch eben dieselbe Argumentation zu vertheidigen. Sie sehen, dass sie sich nicht weniger auf den falschen Gesichtspunkt beziehen, aus welchem mich Ihr Uebersetzer das Werk hat betrachten lassen. Ich kann also keinen andern Gebrauch davon machen, als in einer Vertheidigung wider Herrn Lavater, wenn diese unvermeidlich sein sollte. Sobald ich indessen das Vergnügen haben werde, das Exemplar von der *Palingenesie* zu erhalten, damit Sie mich beehren, so werde ich sie mit grofser Begierde nochmals in der Urschrift lesen, wo mich weder die Zueignungsschrift, noch die Noten des Uebersetzers verhindern werden, den rechten Gesichtspunkt zu treffen. Und gesetzt, wir könnten am Ende über einige

in Ihrer Untersuchung enthaltene Betrachtungen gar nicht zusammen kommen, so kenne ich Ihre unsterbliche Verdienste aus andern philosophischen Werken zu sehr, um jemals aufzuhören, Ihr fleifsiger Leser und Bewunderer zu sein.

Mit unaussprechlicher Freude nehme ich übrigens Ihre Freundschaft an, die Sie mir so grofsmüthig anbieten. Sie ist das köstlichste Geschenk, das ein Sterblicher mir machen kann, und ich kann Ihnen, ohne Ihrer Bescheidenheit zu nahe zu treten, nicht ausdrücken, wie sehr ich Ihnen für diese Grofsmuth verbunden bin. Habe ich bisher dem Herrn LAVATER den Verdruss aufrichtig vergeben, den er mir verursacht hat, so muss ich ihm nunmehr den verbindlichsten Dank dafür wissen, denn seine Uebereilung hat mich so glücklich gemacht, mich den Freund eines BONNETS nennen zu dürfen. Ich werde mir Mühe geben, mich täglich dieser Benennung würdiger zu machen, und wünsche nichts so sehr, als eine Gelegenheit, die vollkommenste Hochachtung und aufrichtige Freundschaft zu zeigen, mit welcher ich die Ehre habe zu sein

Moses Mendelssohn.

3. Charles Bonnet an Moses Mendelssohn

A Genthod près de Genève, le 24. Juin 1770.

J'avois été si satisfait, Monsieur, de Votre obligeante Réponse du 9 de Février, que je n'aurois pas différé un instant de Vous le témoigner, si je n'avois été fort occupé d'un écrit que je voulois soumettre à Votre jugement, et qui sera bientôt entre Vos mains. Votre excellente Réponse m'a paru la peinture fidèle de Votre esprit et de Votre Coeur, et je Vous assure, que j'ai gouté un plaisir bien vrai en la contemplant. Partout dans le Moral comme dans le Physique le Bien sort du Mal, l'Ordre naît du Désordre. La dissonante *Dédicace* de mon trôp zelé traducteur, qui ne sembloit faite que pour allumer une longue guerre entre le Juif de Berlin et le Chrétien de Génève, est précisement ce qui a formé entre les deux amis du Vrai une liaison dont ils se sont plû à se donner reciproquement les assurances les moins équivoques. Ce qui m'a le plus

touché, Monsieur, dans Votre lettre, c'est la confiance que Vous m'y témoignés, et dont Vos objections même m'ont fourni la preuve. Vous avés ainsi rendu à ma manière de sentir et de penser la même justice que j'avois aimé à rendre à la Vôtre. En vérité, je ne crois pas qu'il fut possible de rencontrer dans la République des lettres deux hommes plus ennemis du Polémique que le Phédon moderne et le Palingénésiste. Je dirai plus; nous sommes à cet égard les deux êtres les plus disgraciés de la Nature. Nous nous en consolons facilement parce que nous avons la simplicité d'imaginer qu'il vaut mieux s'aimer que triompher l'un de l'autre ou apprêter à rire aux Mocqueurs. Nous nous en consolons encore parce que nous n'avons jamais vu ni Vous ni moi que les Disputes littéraires ayent conduit à la vérité, et que nous avons vu souvent qu'elles n'ont servi qu'à alimenter l'amour-propre des combattans et à transformer par degrés les syllogismes en injures. Mais, indépendemment de toutes ces considérations, comment un Chrétien aussi équitable qu'ami de la Paix pourroit-il se résoudre à entrer publiquement en lice contre un Juif, tandis que celui-ci vit sous la protection des Chrétiens? Il faudroit donc pour rétablir l'égalité transporter la scène chès les Troglodites ou dans les Terres australes.

Je Vous le répète, Monsieur, Vos objections m'ont été très agréables, et en me les proposant aussi en détail et avec tant de candeur Vous m'avés servi comme j'aime à l'être, et Vous m'avés donné une marque de Votre estime et de Votre confiance dont je sens tout le prix et dont Vous étiés très sûr que je n'abuserois jamais. Je ne tenterai pas de résoudre ici ces objections: j'ai essayé de le faire dans une nouvelle édition que je viens de publier séparement de ces *Recherches sur les preuves du Christianisme*, qui occupent les dernières parties de la *Palingénésie*; et c'est de ce morceau, le plus important du livre, que je Vous parlois au commencement de cette lettre. J'avois été fort sollicité de réimprimer à part ce morceau: j'ai cedé à des sollicitations dont le but me paroissoit très louable. J'ai donné à cet écrit une autre forme. J'y ai fait ça et là des additions plus ou moins considérables. J'ai fait en sorte qu'il fut un peu plus à la portée du commun des lecteurs. J'ai placé au bas des pages un bon nombre de Notes explicatives ou instructives, et c'est dans quelques-unes de ces *Notes* que j'ai tenté de répondre aux Difficultés du sage Fils du Mendel. Mais, parce que je ne

voulois point du tout paroitre rompre une lance avec lui, et donner le moins du monde à ces Notes l'air du Polémique, je me suis proposé à moi-même ces Difficultés et je les ai fait sortir du fond même de mon Sujet. Il m'en a, je Vous assure, coûté beaucoup d'en user ainsi; j'ai été privé par-là d'un plaisir auquel mon coeur auroit été extrêmement sensible: je n'ai pu dire au Public tout le bien que je pense du vertueux Phédon et lui donner ainsi une marque publique des sentimens qu'il m'a inspirés pour lui. Plaignés donc le pauvre Palingénésiste d'avoir été dans l'obligation indispensable d'imposer silence à son coeur en essayant de répondre à des objections qu'il tenoit de Votre amitié et dont la sienne Vous devoit l'examen. A coup sûr, Vous n'avés pas besoin que je Vous dise, avec quel plaisir et avec quelle reconnoissance je recevrai les remarques que Vous voudrés bien me communiquer sur ces Notes et sur le reste de l'ouvrage. L'attention que je donnerai à Vos remarques sera proportionnée au cas singulier, que je fais de Votre mérite et de Vos lumières. L'exemplaire est partie de Genève, à Votre adresse, le 18 du passé, et j'espère qu'il Vous parviendra dans la 2de semaine du mois prochain: recevés-le comme un nouveau témoignage des sentimens que l'auteur Vous a voués.

Un bon ami m'a traduit en François Votre *Addition* allemande à la *Réponse* de l'honnête Diacre. J'y ai bien reconnu les sentimens de l'honnêteté, de modération qui Vous animent et Vous animeront toujours. Je Vous dois en mon particulier de sincères remercimens de divers articles qui me concernent dans cette *Addition*, et surtout des soins que Vous avés pris pour prévenir l'odieuse accusation de Plagiat, que des mauvois esprits auroient pu tirer de quelques expressions de Votre premier écrit. Vous avés fait à cet égard tout ce qu'il étoit possible de faire, et la manière dont Vous Vous êtes énoncé sur ce sujet ajoute beaucoup à ma reconnoissance.

J'ai été aussi fort content de l'écrit du pieux Pasteur, — il a plainement répondu à l'idée très avantageuse que j'avois de son caractère moral. Cet écrit et le Vôtre, Monsieur, m'ont offert un spectacle bien intéressant pour l'humanité, et dont malheureusement la République des Lettres fournit trop peu d'exemples. S'ils avoient été moins rares, ces exemples, on n'auroit jamais eu à discuter la triste question, si les Lettres corrompent les Moeurs.

Vous aurés, sans doute, reçu il y a déjà de temps, la *Palingénésie* françoise, que mon libraire de Génève s'étoit chargé de Vous faire parvenir. Elle Vous aura présenté une Perspective, que Votre âme sensible et bienfaisante n'aura pas contemplé d'un oeil indifférant. Cette Réstitution future de tous les êtres sentans que j'ai osé développer un peu plus et autrement qu'on ne l'avoit fait avant moi, ne Vous aura point semblé une Hérésie, et Vous m'aurés seu gré d'avoir plaidé la cause de tant d'innocentes victimes de notre sensualité, de notre curiosité ou de nos caprices. Vous aurés saisi promptement tout le secret de cette marche philosophique par laquelle je voulois conduire insensiblement l'Incrédule honnête à des vérités sublimes qu'il a le malheur de méconnoitre, et qui ont une si grande influence sur le bonheur du Genre humain.

La lettre que j'avois eu l'honneur de Vous écrire le 12 de Janvier n'avoit point été ouverte dans les Bureaux. Je l'avois envoyée à Génève à un ami très discret qui devoit la faire parvenir à Berlin à un de ses amis, chargé de Vous la remettre en main propre. Elle étoit sous Cachet volant et mon ami ne l'avoit pas bien cachetée. Je remets celle-ci au Courier. Je ne sçaurois la finir sans Vous renouveller les assurances des sentimens pleins d'estime, d'attachement et de considération avec lesquels j'ai l'honneur d'être,

Monsieur,

Votre très humble et très
obéissant serviteur
C. Bonnet.
de div. Acad.

Aus der Correspondenz mit dem Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel.

1. Der Erbprinz von Braunschweig-Wolfenbüttel an Moses Mendelssohn.[1]

Mit aufrichtiger Erkenntlichkeit habe das Vergnügen gehabt, sowol die dritte Auflage des *Phädon*, wie auch das Schreiben an Herrn

[1] Der Erbprinz Carl Wilhelm Ferdinand, ein Neffe Friedrich's des Grofsen, geb. am 9. October 1735 und seit 1780 Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel, war einer der edelsten deutschen Fürsten des 18. Jahrhunderts, bekannt durch die Weisheit und Milde, mit der er sein Land regierte, die Hochherzigkeit, mit der er Wissenschaften und Künste schützte und förderte, wie durch den opfervollsten Patriotismus, mit dem er die französischen Eroberungsgelüste bekämpfte. Ein nicht so bedeutender Feldherr, wie sein Onkel, Herzog Ferdinand, der berühmte Held des siebenjährigen Kriegs, ist dennoch auch seine militärische Laufbahn nicht ohne dauernden Ruhm gewesen. Friedrich der Grofse erwähnt seiner mit hoher Achtung in seiner *„Geschichte des siebenjährigen Krieges"*. Bekannt ist auch die Ode des Königs: *„Auf den Erbprinzen von Braunschweig"*. Die bedeutendsten Erfolge der Feldzüge von 1792—93, obwohl durch die gezwungenen Rückzuge immer wieder vernichtet, sind seiner tapfern und klugen Führung zu verdanken. In Folge des Friedens vom Haag legte er Anfang October 1794 den Oberbefehl nieder. Als er dann beim Wiederausbruche des Kriegs 1806 die Führung der preufsischen Truppen übernahm, war er bereits ein siebzigjähriger Greis und von so geschwächter Gesundheit, dass er den Lasten des Feldzugs kaum gewachsen schien. In der mörderischen Schlacht bei Auerstädt am 14. October 1806 durch einen Schuss beider Augen beraubt, musste der unglückliche Fürst beim Vordringen der Franzosen sein Erbland verlassen und starb zu Ottensen bei Altona am 10. November 1806. Wohl ist ihm im Jahre 1874 ein von Ponniger gefertigtes schönes Denkmal, eine Reiterstatue, in Braunschweig errichtet worden. Aber noch fehlt ein wurdiges biographisches Denkmal, das die Wirksamkeit dieses Fürsten allseitig schilderte. Ein vielseitig gebildeter Mann, unterhielt er zumal vor seinem Regierungsantritte eine ausgedehnte Correspondenz mit Gelehrten und Schriftstellern: zu den letztern gehörte auch Mendelssohn, der ihm seinen *Phädon* übersandt hatte, und an dessen Streit mit Lavater und Bonnet der Prinz das lebhafteste Interesse nahm. Der Prinz gewann unsern Berliner Philosophen sehr lieb, und als dieser im October 1770 in Begleitung des jungen David Friedländer die Reise nach Braunschweig unternahm, wurde er von ihm und seiner Mutter, der Herzogin Philippine Charlotte sehr wohlwollend aufgenommen.

Lavater zu erhalten, welches mit dem Glimpf und Grad der Menschenliebe geschrieben, welchen man im Voraus zu erwarten hatte von einer von göttlichen Wahrheiten so durchdrungenen Seele als die Ihrige. Wie sehr wünschte ich die Betrachtungen über den Bonnet zu sehen; denn nichts kann Einem unsers Glaubens wichtiger sein, als zu bemerken, wie ein unter dem Mosaischen Gesetz lebender Philosoph den historischen Beweis von Moses führt, in welchem wir mit ihm einstimmig sind, und wie zugleich denen historischen Beweisen ausgewichen wird, auf welchen der christliche Glaube sich gründet, welcher ja grösstentheils auf Zeugnissen beruht, welche unter dem Mosaischen Gesetz als Göttliche Eingebung angenommen worden. Ob ich wünschen soll, dass ferner in Sie gedrungen werde, diese Betrachtungen öffentlich bekannt zu machen, muss dahin gestellt sein lassen aus den p. — in dem Antwortschreiben angeführten Gründen. Glücklich würde ich mich schätzen, Denenselben Proben von der wahren Hochachtung geben zu können, mit welcher zeitlebens verbleibe

Deroselben

ganz ergebener

Carl W. F. Erbprinz zu Braunschweig und Wolfenbüttel.

Braunschweig, den 2. Januar 1770.

2. Moses Mendelssohn an den Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel.

Durchlauchtigster Prinz!
Gnädigster Herr!

Ew. Durchlaucht würde ich keinen Anstand nehmen, meine Betrachtungen über den Bonnet gehorsamst zu übersenden, wenn solche nicht immer noch mehr in mir als auf dem Papiere existirten. Was davon aufgezeichnet ist, bestehet in abgerissenen Betrachtungen, die das Licht eines erleuchteten Kenners noch scheuen müssen. Ich habe die beste Hoffnung, dass es unnöthig sein wird, sie weiter auszuführen und in Ordnung zu bringen. — Um aber Ew. Durchlaucht gnädigstem Be-

fehl zu gehorchen, werde zur Beantwortung der mir vorgelegten Fragen das Nöthige aus meinen Gegenbetrachtungen anführen, in dem festesten Zutrauen zu Dero Weisheit, dass das freimüthige Bekenntniss, welches ich nur Ihnen ablege, Niemanden zu Gesichte kommen wird, dem es zum Aergerniss oder Missbrauch Gelegenheit geben könnte. —

Erste Frage.

„Was hat ein unter dem Mosaischen Gesetze lebender Weltweise für Grund, die historischen Beweise des A. T. anzunehmen und des Neuen zu verwerfen?“

Durchlauchtigster Prinz! Ich kann keinem Zeugnisse trauen, das, meiner Ueberzeugung nach, einer ausgemachten, unumstöfslichen Wahrheit widerspricht. Nach der Lehre des N. T. (wenigstens wie dieses in öffentlichen Lehrbüchern erklärt wird) muss ich 1. eine Dreieinigkeit in dem göttlichen Wesen, 2. die Menschwerdung einer Gottheit, 3. das Leiden einer Person der Gottheit, die sich ihrer göttlichen Majestät entäufsert hat, 4. die Genugthuung und Befriedigung der ersten Person in der Gottheit durch das Leiden und den Tod der erniedrigten zweiten Person und noch viele andere diesen ähnliche oder aus diesen fliefsende Sätze bei Verlust meiner ewigen Seligkeit glauben. — Nun kann ich zwar und will auch meine Urtheilskraft keinem vernünftigen Wesen zur Richtschnur aufdringen. Wer bin ich elendes Geschöpf, der ich mich Dieses vermessen sollte? Aber ich selbst kann die Wahrheit nicht anders als nach *meiner* Ueberzeugung annehmen und ich gestehe, dass mir die angeführten Sätze den ersten Gründen der menschlichen Erkenntniss schnurstracks zu widersprechen scheinen. Ich kann sie *meiner* Ueberzeugung nach mit Dem, was *mich* Vernunft und Nachdenken von dem Wesen der Gottheit und ihren Eigenschaften gelehrt hat, nicht in Harmonie bringen, und bin also gezwungen, sie zu verwerfen. — Wenn ich diese Lehren im A. T. fände, so würde ich auch das A. T. verwerfen müssen, und wenn ein Wunderthäter, sie zu bewähren, vor meinen Augen alle Todten erweckte, die seit Jahrhunderten begraben worden, so würde ich sagen: der Wunderthäter hat Todte erweckt, aber seine Lehre kann ich nicht annehmen. — Hingegen finde ich im A. T. nichts, das diesen Lehren ähnlich siehet, nichts, das meiner Ueberzeugung nach mit der Vernunft streitet. Daher kann ich mich mit gutem Grunde auf die

historische Glaubwürdigkeit verlassen, die wir diesen Schriften einstimmig zuerkennen. Der Unterschied, den ich zwischen den Büchern des alten und neuen Testaments mache, besteht also darin: jene harmoniren mit meiner philosophischen Ueberzeugung oder widersprechen derselben wenigstens nicht, diese hingegen fordern einen Glauben, den ich nicht leisten kann. — Ich weifs, dass nach der geheimen Lehre einiger vortrefflichen Männer, die es mit der Wahrheit und der christlichen Religion sehr gut meinen, alle diese der gesunden Vernunft wie es scheint anstöfsige Sätze für menschliche Zusätze erklärt werden. Nach dem Lehrbegriff dieser Weisen, den man in England schon öffentlich auszubreiten anfängt, war der Stifter der christlichen Religion ein Mensch, wie wir übrigen auch sind, — aber ein Gesandter und Prophet Gottes, etwa wie der Stifter der jüdischen Religion, oder noch gröfser, und er hatte den Beruf unmittelbar von Gott, die alte natürliche Religion in ihre geheiligten Rechte einzusetzen, die Menschen von ihren Pflichten und von ihrer zukünftigen Glückseligkeit zu unterrichten und seine Lehre durch übernatürliche Wunderwerke zu bekräftigen. — Herr Bonnet hat seine Religion auch nur von dieser vortheilhaften Seite gezeigt, und obgleich nicht daraus zu beweisen ist, dass er Dasjenige, was er verschweiget, nicht auch für wahr halte, so müsste ich Dieses doch auf eine Zeitlang voraussetzen, um die christliche Religion der unitarischen Christen mit der meinigen zu vergleichen.

Ich mache an diese Verbesserer der herrschenden Religion noch folgende Anforderungen:

1. Sie müssen in ihren Lehrgebäuden nicht, wie Herr Bonnet gethan, den Satz zum Grunde legen, dass das Judenthum und noch weit mehr die natürliche Religion zur künftigen Glückseligkeit der Menschen unzureichend sei. Da die Menschen alle von ihrem Schöpfer zur ewigen Glückseligkeit bestimmt sein müssen, so kann eine ausschliefsende Religion nicht die wahre sein. Diesen Satz getraue ich mir als Criterium der Wahrheit in Religionssachen anzugeben. Eine Offenbarung, die allein die seligmachende sein will, kann nicht die wahre sein, denn sie harmonirt nicht mit den Absichten des allbarmherzigen Schöpfers.

Nach der verbesserten Form, welche diese Lehrer der Religion gegeben, haben sie auch zu dieser Ausschliefsung nicht den geringsten Grund. Wenn der Stifter blofs den Beruf und die Absicht gehabt, die

natürliche Religion in ihre Rechte einzusetzen, und die Menschen von ihrer ewigen Seligkeit zu versichern, so muss es zu meinem Heile hinreichend sein, wenn ich nach der natürlichen Religion lebe und die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele von ganzem Herzen annehme. — Dass ein gewisser menschlicher Lehrer dereinst den göttlichen Beruf gehabt, diese Lehre durch Wunder zu bekräftigen, Dieses zu glauben kann keine nothwendige Bedingung meiner Glückseligkeit sein.

2. Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird hoffentlich in diesem gereinigten System keinen Platz finden. Allein auch die Lehre von der Genugthuung und Befriedigung der göttlichen Strafgerechtigkeit wünschte ich reformirt zu sehen. — Die göttliche Gerechtigkeit heischet keine Genugthuung, sondern eine Bestrafung, eine Züchtigung, welche dem Sünder selbst zum Besten gereichet. Sobald in der Haushaltung Gottes die Strafe nicht mehr zum ewigen Wohl des Sünders unentbehrlich ist, so wird sie ihm erlassen.

3. Dass ein Unschuldiger die Schuld eines Andern trage, und wenn er sie auch freiwillig übernehme, kann, meinen Begriffen nach, in dem Staate Gottes von dem allergerechtesten Wesen nicht zugelassen werden. Auch aus diesem Satze folgen einige nöthige Verbesserungen, die sich von selbst ergeben.

4. Von der Erbsünde weifs die gesunde Vernunft nichts und das A. T. eben so wenig. Adam hat gesündiget und ist gestorben, seine Kinder sündigen und sterben, aber sie sind nicht durch seinen Sündenfall dem Guten abgestorben und in die Macht des Satans gekommen.

5. Vom Satan und den bösen Geistern möchte ich auch gerne die Freiheit haben zu glauben, was meiner Vernunft gut dünkt. Das A. T. bestimmt über diese Punkte nicht mehr, als sich vernünftig erklären lässt.

6. Der Stifter der christlichen Religion hat niemals mit ausdrücklichen Worten gesagt, dass er das Mosaische Gesetz aufheben und die Juden davon dispensiren wolle. Ich habe Dieses in allen Evangelisten nicht gefunden. Die Apostel und die Jünger sind sogar lange nachher noch in Zweifel gewesen, ob nicht Heiden, die sich bekehrten, auch das Mosaische Gesetz annehmen und sich beschneiden lassen müssten. Allein es wurde beschlossen, den Heiden keine zu grofse Last aufzulegen Apostelgeschichte. Vollkommen nach der Lehre der Rabbinen, die ich in meinem Schreiben an Lavater angeführt. Aber für Juden,

und wenn sie auch das Christenthum annehmen, finde ich im N. T. keine gegründete Dispensation von dem Mosaischen Gesetze. Vielmehr hat der Apostel selbst Timotheum beschnitten. Man räume mir also ein, dass es für mich keine Mittel gibt, mich von dem Mosaischen Gesetze zu befreien.

Wenn aufser der Verbesserung der Hauptlehren der Religion auch noch diese Sätze nebst allen ihren Folgen zugegeben und die Schriften des N. T. nach Mafsgebung aller dieser Voraussetzungen ausgelegt und erklärt werden, so erlangt man eine Religion, daran Christen und Juden gleichen Antheil nehmen können. Unter diesen Bedingungen können die Anhänger des Judenthums sich gar wohl gefallen lassen, dass dereinst ein Prophet und Gesandter Gottes den Beruf gehabt, nicht das mosaische Gesetz aufzuheben, sondern dem gesunkenen menschlichen Geschlechte die heiligen Lehren von der Tugend und ihrer Belohnung in jenem Leben zu predigen; und von der andern Seite wird es den Nachfolgern Jesu nur darum zu thun sein, dass man die Lehren annehme und ausbreite, die ihr Religionsstifter auszubreiten den Beruf gehabt. Will man die Göttlichkeit des Berufs selbst anerkennen, so ist es um so viel besser, aber es wird keinen Unterschied in der Religion machen, ob man diese erkennet, in Zweifel ziehet oder auch leugnet. — Ich kann es nicht genug wiederholen, es kommt Alles auf die logische Wahrheit der Lehre, nicht auf die historische Wahrheit der Gesandtschaft an.

Zweite Frage.

„Aus welchen Gründen derselbe die Zeugnisse für den Glauben der Christen verwerfe, die in dem A. T. vorkommen und unter den Mosaischen Gesetzen selbst als göttliche Eingebungen angenommen werden?"

Ich habe sie gelesen, die Stellen alle im A. T., auf welchen die Wahrheit jenes Glaubens beruhen soll, mit Aufmerksamkeit und mehr als einmal im Zusammenhange gelesen. Wie unaussprechlich elend wäre das Schicksal der Menschen, wenn von der Auslegung dunkler Stellen in einem Buche, das vor undenklichen Zeiten, in einer fremden, jetzt todten Sprache für ein bestimmtes Volk in Asien geschrieben worden, die ewige Glückseligkeit des ganzen menschlichen Geschlechts abhängen sollte! Ich glaube, die Sprache des Grundtextes so gut als irgend ein Neuerer zu verstehen, denn sie ist gleichsam meine zwote Muttersprache. Mir

scheinen diese Stellen alle nicht die geringste Spur eines Beweises zu enthalten. Hat mich etwa ein Vorurtheil geblendet oder ist es an dem? Die Auslegungen der Theologen von diesen Stellen haben mir an vielen Orten offenbar falsch und an den übrigen höchst gezwungen und willkürlich geschienen. Zu meinem Troste finde ich, dass die neuern Exegeten, die mit Geschmack und Weltweisheit zur Auslegung der Bibel schreiten, schon so manche Stelle aufgeben, die man sonst für sehr beweisend gehalten. Ich meines Theils nehme mir die Freiheit, diese Streitigkeiten über die Auslegung mancher Schriftstellen als ein gelehrtes Spielwerk zu betrachten und mich selbst zuweilen damit zu belustigen. Aber Gott sei meiner Seele gnädig! ich kann mir den Grund meiner ewigen Seligkeit unmöglich aus den räthselhaften Träumen Daniels herausziffern, oder aus der erhabenen Poesie eines Propheten herauscommentiren. Diese Schriften sind zur Erweckung des Herzens, aber nicht zur Belehrung des Verstandes geschrieben.

Durchlauchtigster Prinz! Ich fürchte, meiner Feder allzu freien Lauf gelassen zu haben, und würde untröstlich sein, wenn ich das Unglück hätte, durch allzu grofse Freimüthigkeit mir Ew. Durchlaucht Ungnade zu zu ziehen. Ich breche mit Zittern hier ab und erwarte mein Schicksal mit der quälendsten Ungeduld.

Dem allgütigen Herzenskündiger ist bekannt, dass ich die Wahrheit aufrichtig suche, und dass es mein unveränderlicher Vorsatz ist, niemals mit meinem Wissen einer vernünftigen Seele Aergerniss zu geben. Alle Gelegenheiten, jemals über diese Punkte in öffentliche oder auch in Privat-Streitigkeiten zu gerathen, werde ich zeitlebens sorgfältig zu vermeiden suchen. — Ew. Durchlaucht allein habe, auf Dero gnädigsten Befehl, meine Gesinnungen weder verhehlen noch verstellen können. Ich bin von Dero erhabener Denkungsart versichert, dass Sie nichts als Aufrichtigkeit von mir erwarten und mir zugleich die Redlichkeit zutrauen, niemals selbst von diesen Gesinnungen schädlichen Gebrauch zu machen. Ich verachte die kleine Denkungsart der Freigeister, die sich ein sehr schadenfrohes Vergnügen machen, die Unschuld in ihrer Zufriedenheit zu stören, und mit dem Eiferer, der dieses aus irrendem Gewissen thut, kann ich nicht anders als Mitleid haben. Ich nehme mir daher die Kühnheit, Ew. Durchlaucht unterthänigst zu bitten, dieses Schreiben zu vernichten, damit es nicht dereinst in die Hände eines Menschen gerathe,

der es missbrauchen, oder der vermöge seines Standes sich für verbunden halten könnte, darüber Streit zu erregen.

Unser gemeinschaftlicher Vater, der uns nach unserm Gewissen richtet, kann kein Herz verwerfen, das ihn inbrünstig liebet, und aus Unwissenheit, nicht aus Bosheit irrt. — Dieser Geber alles Guten lasse Ew. Durchlaucht alle die Segenswünsche angedeihen, die, mit allen Bewunderern grofser Tugenden, im Herzen hege u. s. w.

IV.

BETRACHTUNGEN

ÜBER

BONNET'S PALINGENESIE.

Vorrede S. XIV.[1] Ich habe die Controvers unberührt gelassen.

Dieses hätte Herr Bonnet nicht thun müssen, denn hier kommt es hauptsächlich auf die Controverspunkte an. Alle Zeugnisse verlieren ihre Kraft, sobald sie einer logischen Wahrheit widersprechen. Die gröfsten Wunder reichen nicht hin, einem solchen Satze den mindesten Grad von Wahrscheinlichkeit zu geben. Wenn also Zeugnisse zum Beweise einer Lehre angeführt werden, so muss diese Lehre vorher von allen logischen Ungereimtheiten frei gemacht werden. Wenn z. B. die klaren Worte der Schrift für die Athanasier wären, so müsste der Unitarier schlechterdings allen Zeugnissen seinen Glauben versagen; nach seinem Systeme ist der Fall wirklich da, von welchem Gott spricht: du sollst nicht gehorchen den Worten eines solchen Propheten u. s. w. 5. Mose, 13, 3. Wie kann also die Controvers unberührt bleiben?

[1] Der erste gröfsere Theil von Bonnet's *Palingénésie philosophique* ist der Untersuchung von der Fortdauer der Seele resp. der Wiederauferstehung des Leibes gewidmet, wobei der Verfasser allerdings auf der Basis der wesentlich sensualistisch-psychologischen Anschauungen seiner *Considérations*, bei der Voraussetzung, dass der Mensch ein „être mixte" sei und auch nach dem Tode bleibe, zur Annahme eines die Seele umschliefsenden ätherischen Leibes genöthigt ist. Hieraus erklärt er auch, dass die Seele Erinnerungen aus dem frühern Leben bewahre, da die Eindrücke der Sinne vermöge der feinsten Gehirnfasern sich auch dem ätherischen Leibe mittheilen, und dieser sie daher noch nach dem Tode bewahre. Diese seltsame Begründung der Unsterblichkeitslehre musste beim Verfasser des *Phädon* allerdings auf starken Widerspruch stofsen. Doch hält sich hier Mendelssohn bei diesen psychologischen Fragen nicht lange auf. Vielmehr ist seine Hauptpolemik gegen den zweiten Theil der *Palingenesie* gerichtet, wo Bonnet eine warme, durch Gründe der natürlichen Religion unterstützte Apologie des Christenthums giebt. Insbesondere ist es die Bonnet'sche Begründung der biblischen Wunder und Weissagungen, gegen die Mendelssohn, bei aller Uebereinstimmung in vielen wesentlichen Punkten, sich wendet. Zuletzt wird die Messiasfrage u. s. w. im judisch-apologetischen Sinne erörtert.

Er sagt: „ich sollte keine Sekte vor den Kopf stofsen.“ Wenn Herr Bonnet blofs moralische Wahrheiten abgehandelt hätte, so wäre es rühmlich gewesen, diese Pflicht zu erkennen und auszuüben. Welch' eine Glückseligkeit für die Menschen, wenn sie alle ihre Controverspunkte aus der Acht lassen könnten, sobald es zur Ausübung kommt. — Ein blofs philosophischer Lehrer kann auch, wenn er es für gut findet, alle ungewissen, auf blofsen Hypothesen beruhenden Lehrsätze weglassen, und sich auf das Erweisliche einschränken. Der Weltweise kann einige Lehrsätze als unausgemacht dahingestellt sein lassen, und andere demonstriren. Aber der theoretische Glaubenslehrer, der Lehrer, welcher mir seinen Glauben demonstriren, und ein gewisses Buch als göttlich anpreisen will, der muss sich in Absicht auf die Controverspunkte nothwendig erklären. So wie der Weltweise sich nothwendig auf die Untersuchung einlassen muss, ob die Vernunft nicht Unwahrheiten lehren könne; denn alle Demonstrationen würden nichts helfen, wenn dieses sein könnte; eben so muss es der theoretische mit der Richtschnur seines Glaubens machen.

S. 1—12 wird bewiesen: erstens dass der Mensch als ein vermischtes Wesen fortdauern, und zweitens dass Gott keinen neuen Körper erschaffen und mit der Seele vereinigen werde. Beide Sätze gebe ich zu, aber aus andern Gründen, als die der Verfasser angiebt. Das Wesen der Dinge ist unveränderlich, sagt Herr Bonnet, daher kann der Mensch niemals aufhören, ein vermischtes Wesen zu sein. Ich antworte: das Wesen der Dinge ist unveränderlich, dieser Satz sagt nichts mehr, als dass mögliche Dinge niemals unmöglich werden können, dass Begriffe, die sich einander nicht widersprechen, sich auch niemals einander widersprechen können. Hieraus folgt: erstens, dass ein vermischtes Wesen, wie der Mensch ist, niemals aufhören kann, möglich zu sein, zweitens, dass der Mensch nicht ein vermischtes und unvermischtes Wesen zugleich werden könne; aber dass ein jetzt vermischtes Wesen nicht auch dereinst ein unvermischtes Wesen werden könnte, und dass in diesem Falle die Wesenheit der Dinge verändert werden müsste — wenn dieser Schluss richtig wäre: so könnte auch der Körper niemals verwesen, d. i. aufhören, ein organisches Ganze zu sein, weil die Organisation mit zur Wesenheit des menschlichen Körpers gehört.

Dass ich aber den Satz selbst, davon hier die Rede ist, dennoch zu-

gebe, geschieht aus einem andern Grunde. Ich glaube, dass kein eingeschränktes Wesen empfinden und denken könne, ohne sich aus der vorhandenen Materie einen Leib zu bilden; aber dass diese Kraft bei dem Menschen seinem freien Willen nicht unterworfen sei. Wenn also die Seele niemals aufhören wird, ein empfindendes und denkendes Wesen zu sein, so wird sie auch nicht aufhören, sich nach Mafsgabe dieser Vorstellungen einen organischen Leib zu bilden. Dass irgend ein Theil der Materie, der Keim eines organisirten Körpers, unzerstörbar sein sollte, dieses würde ich nicht gern annehmen. Ich würde vielmehr sagen, die Natur höre nicht auf, für jedes einfache Wesen einen organisirten Körper zu bilden, denn die Materie hat überhaupt kein bleibendes, viel weniger ein unzerstörbares Dasein. Ihr Wesen ist Entstehen, unaufhörlich gebildet werden.

S. 16. Ob die Nerven elastisch sind? ob es einen Nervensaft gebe?

„Die Nerven sind gallertartig oder flüssig, daher haben sie gar keine Elasticität." Diese Art zu schliefsen scheint mir die sicherste nicht zu sein. Sie haben keine sichtbare Elasticität; sie sind nicht elastisch genug, eine Vibration sichtbarlich oder merklich fortzusetzen. Da aber die weichsten Körper selbst nicht ohne einen geringen Grad von Elasticität sein können, so ist die Frage, ob dieser geringe Grad von Elasticität nicht hinreichen kann, eine Vibration so fortzusetzen, dass sie an dem andern Theile des Nerven eine zur Empfindung hinlängliche Veränderung hervorbringe? Wir haben überhaupt keinen Begriff von der Gröfse der Veränderung, die im Gehirne vorgehen muss, um in der Seele eine Empfindung zu erzeugen. Wir können auch diesen Begriff niemals erlangen, weil wir von der Gröfse nur vergleichsweise urtheilen können. So wie das kleinste Bild im Grunde des Auges den Begriff eines grofsen sichtbaren Gegenstandes im Gehirne erzeugen kann, ebenso kann eine sehr schwache Bebung in dem Ende eines Nerven eine sehr heftige sinnliche Empfindung im Gehirne oder in der Seele verursachen.

S. 19. Wie dürfte man in einem durchsichtigen Wasser elastische Saiten vermuthen? Warum nicht? Hat die elektrische Materie, die auch durchsichtig ist, denn so gewiss keine Elasticität? Hat das Licht, der Aether keine?

S. 22—37. Herr Bonnet sucht zu beweisen, dass unsere natürliche

Erkenntniss unzureichend sei, uns über unsern zukünftigen Zustand eine moralische Gewissheit zu verschaffen, und will hieraus die Nothwendigkeit einer Offenbarung darthun.

Dass uns keine unmittelbar sinnliche, oder wie Herr Bonnet sie nennt, anschauende Erkenntniss jemals von dem Dasein eines solchen Keims, wie Herr Bonnet annimmt, versichern werde, will ich gern zugeben. Warum aber keine überlegende? Herr Bonnet sagt, „weil die überlegende Erkenntniss allezeit von einer sinnlichen ausgeht. Wenn uns also u. s. w." (S. 25.) Nach eben dieser Art zu schliefsen könnte uns die überlegende Erkenntniss niemals mit Gewissheit versichern, dass die Winkel eines Dreiecks zwei Rechten gleich seien, denn die anschauende Erkenntniss kann uns davon keine Gewissheit gewähren.

Wenn wir uns blofs an die Seele halten, so ist die Sache, meines Erachtens, noch viel leichter. Ich gebe zwar zu, dass eine aufser uns befindliche einfache Substanz niemals der unmittelbare Gegenstand unserer Erkenntniss werden könne. Was Herr Bonnet in der Anmerkung wider diesen Satz erinnert, scheint mir völlig ohne Grund. — Aber von uns selbst haben wir offenbar eine unmittelbar anschauende Erkenntniss. Herr Bonnet fragt: „wie gelangen wir zur Empfindung von unserer eigenen Existenz? Geschieht es nicht durch Ueberlegung über unsere eigenen Empfindungen?" Nein, einen überlegten Begriff erlangt die Seele von ihrem Dasein durch Ueberlegung und Nachdenken über ihre Empfindungen. Aber ein anschauender Begriff von unserm Dasein liegt unmittelbar in jeder Empfindung. Wissen, was ein Ding ist, heifst eigentlich wissen, was es wirkt oder leidet. Bei dem Bewusstsein einer Empfindung weifs die Seele, was sie in dem Augenblicke wirkt oder leidet, daher auch, was sie ist. Dieser Begriff ist zwar nicht vollständig, denn jede einzelne Empfindung erschöpft nicht alles, was die Seele wirken oder leiden kann. Je mehr und je mannigfaltiger unsere Empfindungen sind, desto vollständiger wird unsere anschauende Erkenntniss von unserm Dasein. Die überlegende Erkenntniss kann diese mannigfaltigen Empfindungen auf allgemeine Bestimmungen reduciren und die Eigenschaften der Seele herausbringen, aus welchen sich ihr Wesen abstrahiren lässt. Das Subject aller unserer Empfindungen, Begriffe, Begierden und Verabscheuungen nennen wir das metaphysische Ich. Aber was ist das Wesen dieses Subjects? — Diese Frage scheint mir

ungereimt. Ich verbinde keinen andern Begriff damit, als: was kann dieses Subject wirken und leiden? und alsdann fällt die Antwort aus: diese und jene Empfindungen, Begriffe, Begierden, Verabscheuungen u. s. w.

S. 27. „Kann unsere überlegende Erkenntniss streng darthun, dass die Seele in dem Tode nicht untergehe, oder dass es in Ansehung der Seele überall keine ihr eigene Weise gebe, wie sie zu sein oder zu empfinden aufhören könne?" Mich dünkt, ja. Siehe *Phädon*. Ich sehe nicht ab, wie hierzu eine vollkommene Kenntniss der innern Natur der Seele und ihrer Verhältnisse in Absicht auf ihre Verbindung erfordert würde. Man bedenke überdem, dass Herr Bonnet bei Beurtheilung der Vernunftgründe für die Unsterblichkeit immer von strengen Beweisen, von Demonstrationen, von unmittelbarer anschauender Erkenntniss spricht, und alle seine Gründe und Einwürfe, wenn sie auch richtig wären, würden nichts weiter beweisen, als dass wir keine unmittelbare Empfindung und mathematische Gewissheit von der Unsterblichkeit haben können. Warum aber spricht er S. 31 der Vernunft auf einmal sogar die moralische Gewissheit in Absicht auf die Unsterblichkeit ab? Von moralischer Gewissheit ist bisher die Rede nicht gewesen."

Die moralische Gewissheit erfordert nicht mehr, als ein Uebergewicht von Gründen auf der einen Seite, das grofs genug ist, uns in besondern Fällen ohne Anstand auf diese Seite zu neigen. Und ein solches Uebergewicht findet sich vollkommen in der Betrachtung der Vollkommenheiten Gottes, und insbesondere seiner Gerechtigkeit und Güte. Herr Bonnet sagt: diese Folgen seien blofs vermuthlich, denn — — (S. 30. Ich antworte erstens, diese entfernte und für die Langeweile erdachte Möglichkeit hindert nicht, dass nicht jene ihr entgegengesetzte Vermuthung moralisch gewiss sei. Ich antworte zweitens und leugne diese Möglichkeit. Gott würde gerecht in Absicht auf das Ganze, aber ungerecht in Absicht auf den Menschen sein, und meinen Begriffen nach kann Gott in Absicht auf kein Individuum ungerecht sein, zum besten des Ganzen. Man sagt zwar, Gott habe Unvollkommenheiten in den Theilen zugelassen, um die Vollkommenheit des Ganzen zu befördern.

---

* S. 33. 34 eine Beschreibung von der anschauenden Erkenntniss, die Herr Bonnet verlangt. *Quaestio* 1. Haben wir diese von irgend einer nützlichen Wahrheit? 2. Können wir sie von dem Zeugnisse erwarten?

Dieses lässt sich von leblosen Dingen denken, die an und für sich selbst keiner Vernunft fähig sind. Sobald aber von belebten oder gar vernünftigen Dingen die Rede, so wäre es eine offenbare Ungerechtigkeit, wenn irgend ein Individuum blofs und aus keiner andern Betrachtung als zum besten des Ganzen leiden müsste. So oft die Einrichtung des Ganzen das Leiden eines Individuums erfordert, so muss dieses Individuum irgend einmal zur Erkenntniss kommen, dass es zum besten des Ganzen gelitten, und in diesem Falle gereicht sein Leiden ihm selbst am Ende zur Vollkommenheit, und es selbst muss die Einrichtung wünschen, in welcher sein Schicksal dem Ganzen so wichtig geworden. Auf keine andere Weise ist zu verhindern, dass nicht Gott gegen dieses unschuldig leidende Ding ungerecht sei. Herr Bonnet sagt zwar, „die Vernunft könne nicht vollkommen sicher sein, das genau zu kennen, was in dem höchsten Wesen Gerechtigkeit und Güte sind.“ Dieser Einwurf ist mir von Herrn Bonnet ganz unerwartet. Warum sollten wir nicht genau kennen, was bei Gott Gerechtigkeit und Güte sei? Es ist offenbar nichts anderes, als was bei uns Gerechtigkeit und Güte sind. Entweder das, oder das Gegentheil. Das allerhöchste Wesen ist entweder das im höchsten Grade, was wir gerecht nennen, oder das, was wir ungerecht nennen.

Wenn er nicht ungütig sein soll, so muss er höchstgütig sein und zwar so, wie wir dieses Wort verstehen.

Ein verehrungswerther Freund machte mir einst die Vorstellung, ob ich nicht wünschte, durch eine unmittelbare Offenbarung versichert zu sein, dass ich nicht in Zukunft elend sein werde. Wir stimmten beide darin überein, dass ich keine ewige Höllenstrafe zu fürchten hätte, denn Gott kann keins seiner Geschöpfe unaufhörlich elend sein lassen. Es kann auch kein Geschöpf durch seine Handlungen verdienen, ewig elend zu sein. Dass die Bestrafung der Majestät der beleidigten Person angemessen, und also in unserm Falle, wie diese, unendlich grofs sein müsse, ist eine Hypothese, nach welcher man das Wort Beleidigung gegen Gott in einem gar zu buchstäblichen Sinne nehmen muss. Gott hat den Menschen erschaffen zu seiner, d. i. des Menschen Glückseligkeit. Er hat ihm Gesetze gegeben zu seiner, d. i. des Menschen Glückseligkeit. Wenn die geringste Uebertretung dieser Gesetze eine ewige Bestrafung nach sich zieht, so hat Gott diese Gesetze dem Menschen zu seinem

Verderben gegeben. Ohne diese Gesetze von einem so erhabenen Wesen würde der Mensch nicht ewig elend sein dürfen. O, wenn die Geschöpfe ohne göttliche Gesetze weniger elend sein könnten, so würde sie Gott sicherlich verschont haben, seiner Majestät zu Gefallen Gesetze anzunehmen, um ein immerwährendes Elend nicht vermeiden zu können. Die Meinung meines Freundes ging also dahin, ob ich nicht wünschen müsste, versichert zu sein, dass ich in dem zukünftigen Leben auch vom zeitlichen Elend befreit sein werde? Nein, sprach ich, denn dieses Elend kann nichts anderes, als eine Bestrafung sein, und ich will in der Haushaltung Gottes gern die Strafe leiden, die ich verdiene. — Wie aber, wenn Gott dem Menschen die wohlverdiente Strafe erlassen wollte? Er wird es sicherlich thun, sobald die Strafe nicht mehr zur Besserung des Menschen nöthig sein wird. Hierzu bedarf ich keiner Offenbarung. Wenn ich die Gesetze übertrete, so habe ich mich unglückselig gemacht, und die göttliche Gerechtigkeit, welche nichts anderes ist, als die göttliche allweise Allgütigkeit, sucht mich durch physisches Elend zur moralischen Güte zurückzuführen. Sobald dieses Elend zu meiner moralischen Besserung nicht mehr unentbehrlich ist, so bin ich ohne Offenbarung vollkommen versichert, dass mir Gott die Strafe erlassen wird. Und im Gegenfalle, wenn diese Strafe zu meiner Besserung noch nicht entbehrt werden kann, wünsche ich, auf keinerlei Weise davon befreit zu werden. In der Haushaltung Gottes leidet der Sünder keine andere Strafe, als die er zu leiden selbst wünschen müsste, wenn er die Folgen davon auf das deutlichste sehen könnte. — „Kann aber Gott nicht gut finden, den Menschen andern zum Beispiele eine Strafe leiden zu lassen, die ihm sonst hätte erlassen werden mögen?“ — Nein, denn kein Individuum leidet in der Haushaltung Gottes blofs andern zum besten. Es müsste denn dieses Aufopfern zum besten anderer dem leidenden Wesen selbst einen höhern moralischen Werth geben, und in Absicht auf seine innere wachsende Vollkommenheit ihm selbst wichtig sein, so viel Vollkommenheit in der Welt befördert zu haben. Wenn aber dieses ist, so kann ich diesen Zustand nicht fürchten und eine geoffenbarte Versicherung wünschen, dass ich niemals in diesen Zustand versetzt werden sollte. Was ich zu fürchten habe, ist die Sünde. Nach geschehener Sünde ist die Strafe eine Wohlthat, und so bald sie aufhört, Wohlthat zu sein, so kann man versichert sein, dass sie erlassen werden

wird. Ich habe jederzeit die Beweise für die Nothwendigkeit einer Offenbarung für sehr gefährlich gehalten, die allgemeiner sind als die Offenbarung selbst. Wenn denn das menschliche Geschlecht ohne Offenbarung verderbt und elend sein müsste, warum lebt denn der gröfste Theil des menschlichen Geschlechts ohne wahre Offenbarung? Warum müssen beide Indien warten, bis es den Europäern gefällt, ihnen einige Pfaffen zuzuschicken, die ihnen Botschaften bringen, ohne welche sie weder tugendhaft, noch glückselig haben leben können? ihnen Botschaft bringen, die sie nach ihren Umständen und nach der Lage ihrer Erkenntniss weder verstehen noch gebrauchen können?

Herr Bonnet, der so gern über Thatsachen raisonnirt, warum hat er nicht auch hier sich ein wenig nach Thatsachen umgesehen, ob die Sache sich auch wirklich so verhalte, wie seine Speculation es haben will? ob denn diejenigen Völker, die keine wahre Offenbarung gehabt, auch wirklich keine moralische Gewissheit von ihrer Zukunft haben? Wollen wir wissen, wie Gott eine gewisse Absicht nach seiner vollkommenen Weisheit habe erreichen sollen, so dürfen wir nur sehen, wie er sie erreicht hat. Sicherlich war dieses derjenige Weg, der seiner Weisheit am anständigsten gewesen.

Und wie hat denn der Allerhöchste diese Absicht bei dem gröfsten Theile des Menschengeschlechts zu erhalten gewusst? Wunderbar, aber je wunderbarer, desto gottanständiger. Die meisten Völker, die wildesten und rohesten selbst nicht ausgenommen, sobald sie nur das gesellschaftliche Leben einigermafsen kennen, haben auch Begriffe und moralische Ueberzeugung von den Wahrheiten der natürlichen Religion, die zur Glückseligkeit des Menschen unentbehrlich scheinen. Anfangs gründet sich diese Ueberzeugung auf grobe Vorurtheile. Die ersten Erfinder dieser wichtigen Wahrheiten mögen die Beweise, so zu sagen, innerlich gefühlt haben, ohne sie mittheilen zu können. Indem sie über die Natur und den Zustand des Menschen insbesondere nur einigermafsen nachzudenken anfingen, entstanden natürlicher weise von allen Seiten Schwierigkeiten, die nicht anders als durch den Glauben an eine höhere allgütige Macht, an eine Vorsehung, zukünftige Belohnung und Unsterblichkeit der Seele gehoben werden können. Wir sind geneigt, dasjenige anzunehmen, wodurch wir eine Menge von Schwierigkeiten auf eine ungezwungene Weise auflösen können, und in ihrer Verbindung betrachtet,

können diese Schwierigkeiten zusammen gar wohl eine moralische Gewissheit, zuweilen, wenn sie auseinandergesetzt werden, gar eine demonstrative Gewissheit mit sich führen. Allein diese Menge von wahrscheinlichen Gründen ist dem Erfinder selbst noch undeutlich, und eine zwar sichere, aber doch verworrene Erkenntniss, davon er verlegen sein sollte, Rechenschaft abzulegen. Wie will er sie dem rohen und einer philosophischen Erkenntniss noch unfähigen Volke beibringen? Die Erfahrung der meisten Völker lehrt, dass es anfangs durch Vorurtheile geschehe. Das gemeine Volk ist aus Aberglauben von sehr wichtigen Wahrheiten überzeugt, ohne welche es im Zustande des geselligen Lebens nicht glücklich sein kann. Niemand wird hoffentlich die Frage aufwerfen, ob der Aberglaube mächtig genug sei, moralische Ueberzeugung zu wirken, und die andere Frage, ob es dem höchsten Wesen anständig sei, unentbehrliche Wahrheiten auf Vorurtheile gründen zu lassen, widerlegt sich von selbst. Es muss allerdings seiner anständig gewesen sein, da die Erfahrung lehrt, dass es bei dem gröfsten Theile des menschlichen Geschlechts wirklich geschehen ist. Wenn es irgend eine Verwegenheit ist, nach Voraussetzungen zu philosophiren, ohne die Thatsache zu befragen, so ist es unstreitig, wenn wir urtheilen müssen, was Gott nach seiner Weisheit habe thun sollen. Eine einzige Thatsache widerlegt hier ein Seiten langes Vernünfteln.

So wie ein Volk nach und nach gesittet und erleuchtet wird, so treten vernünftige Gründe an die Stelle der Vorurtheile. Der Freigeist, der ein Vorurtheil umstöfst, auf welches sich eine nützliche Wahrheit stützt, begeht eine nichtswürdige Handlung, allein oft giebt diese nichtswürdige Handlung Gelegenheit, dass an die Stelle des morschen Aberglaubens dauerhaftere Pfeiler untergestützt werden. Wenn der Grad der Erleuchtung eines Volks es zulässt, so können am Ende alle zur Glückseligkeit des Menschengeschlechts unentbehrlichen Wahrheiten auf vernünftige Erkenntniss gebaut werden.

Also ist eine Offenbarung unnöthig? — Für alle die Völker, die keine gehabt haben. Ganz sicher würde sich ihnen das heilige Wort offenbart haben, wenn sie ohne Offenbarung den Zweck ihres Daseins nicht erfüllen könnten. Er hat den Israeliten eine Offenbarung gegeben, nicht, weil die Menschen als Menschen ohne Offenbarung nicht glückselig sein könnten, sondern, weil es seine weisen Absichten erforderten,

dieses besondere Volk einer besondern Gnade zu würdigen. Alle Völker auf der Erde können und sollen nach jüdischer Glaubenslehre nach dem Lichte der Natur leben und zur Seligkeit gelangen. Nur diesem bestimmten Volke hat der Schöpfer, aus ganz besondern Absichten, für gut befunden, besondere Gesetze zu offenbaren, nach welchen sie leben, regiert werden, und zur Glückseligkeit gelangen sollen. Nunmehr ist es diesem Volke freilich nicht mehr erlaubt, seine Seligkeit auf einem andern als dem von Gott ihm vorgeschriebenen Wege zu suchen. Nunmehr muss dieses Volk alle Schmach, Unterdrückung, Verspottung, Verfolgung, die es auf diesem Wege antrifft, mit Geduld und Ergebenheit in den göttlichen Willen ertragen, ohne einen Schritt breit davon zu weichen. Aber dieser Last darf sich niemand unterziehen, der nicht nach den mosaischen Gesetzen geboren ist. Wem Gott diese beschwerlichen Pflichten nicht aufgelegt, der lebe nach dem Gesetze der Natur und sei versichert, dass der Mensch, als Mensch, geboren ist, durch die Tugend glückselig zu werden. Der Israelit will nicht das einzige Geschöpf sein, das Gott zur Glückseligkeit berufen, aber das einzige, das nicht anders als auf diesem Wege zur Glückseligkeit gelangen kann, und das allerdings für den Gehorsam, den es dem göttlichen Befehle leistet, sich auch eine besondere Belohnung versprechen kann, weil ihm Gott diese besondere Offenbarung nicht umsonst gegeben haben wird. Man würde sehr zufrieden sein, wenn die Nazaräer sich ihrerseits rühmten, Gott habe ihnen, aus einer besondern Gnade, auch die Lehre von der Unsterblichkeit auf eine aufserordentliche Weise bekannt machen wollen. Nur gehen sie zu weit, wenn sie diese Offenbarung für schlechterdings nothwendig halten, und dadurch offenbar die göttliche Regierung in Absicht auf alle übrigen Völker der Erde dem Tadel aussetzen. Die Glückseligkeit ist der Zweck unsers Daseins, und wenn Gott schlechterdings nur einem Volke die einzigen Mittel zu diesem Zwecke an die Hand gegeben, was sollen wir von seiner Regierung denken? — Zwar spricht Herr Bonnet nicht von der Glückseligkeit selbst, sondern von der moralischen Versicherung, die die Menschen im Stande der Natur davon haben können. Man kann dem Menschen diese verweigern, und dennoch Mittel lassen, den Zweck seines Daseins zu erfüllen. In diesem Falle würden nicht alle angeführten Gründe diesen Weltweisen treffen. Allein, man weifs, was hierüber in den Schulen der Nazaräer gelehrt wird, und

so lange jemand sich nicht anders erklärt, schreibt man ihm billig die Lehre seiner Kirche zu.

S. 37—57. Ich habe nichts zu erinnern. Die wichtigsten Lehrsätze der natürlichen Religion setzt Herr Bonnet mit vieler Deutlichkeit aus einander. An manchen Stellen hätte er zwar etwas tiefer eindringen können, allein diefs war an dieser Stelle blofs eine Nebenabsicht. — Nur ein Wort von der Analogie. Wenn man von einer Nothwendigkeit unserer Natur reden hört, nach der Analogie zu schliefsen, so sollte man glauben, die Analogie wäre eine ganz besondere Methode die Wahrheit zu erkennen, der wir nicht widerstehen können, von welcher aber die menschliche Vernunft nicht im stande ist, Grund anzugeben. Mich dünkt aber, dass sich die Beweiskraft der Analogie auf einen sehr sichern Vernunftschluss gründe. — Siehe Abhandlung von der Wahrscheinlichkeit. Bd. I S. 105 fg.) Freilich würden wir verhungern müssen, wenn wir uns nicht auf die Analogie verlassen wollten; allein die Einrichtung unserer Natur, dass wir der Analogie trauen, hat nicht erst von dem Schöpfer besonders veranstaltet werden dürfen: sie liegt in der Beschaffenheit eines denkenden Wesens. Der logische Grund aller analogischen Schlüsse ist dieser:

> Je mehr mannigfaltige Dinge zu einem Resultate übereinstimmen, desto wahrscheinlicher ist es, dass dieses Mannigfaltige eine gemeinschaftliche wirkende Ursache habe.

Am Ende (S. 54) kommt abermals ein Raisonnement vor, das nicht nach meinem Geschmacke ist. Wenn wir wissen, dass sich des Herrn Wille wunderbarer Mittel bedient hat, einen gewissen Endzweck zu erhalten, so können wir versichert sein, dass alle natürlichen Mittel seiner Weisheit weniger anständig gewesen sein müssen. Aber *a priori* zu sagen, Gott müsse diesen oder jenen Endzweck seiner allerhöchsten Weisheit gemäfs so und nicht anders ausführen, dazu kenne ich meine Schwachheit zu sehr.

S. 57—97. Ueber die Wunder.

Ob die Wunderwerke von Gott vorher verordnet, und durch uns unbekannte Naturgesetze in der Zeit hervorgebracht werden, oder ob eine unmittelbare Dazwischenkunft der Allmacht, eine Aufhebung der Naturgesetze dazu gehört? — Beide Hypothesen sind, so viel ich weifs,

allen bekannten Religionen gleich giltig. Unsere Rabbinen sind insbesondere von der Hypothese des Herrn Bonnet nicht weit entfernt. Sie erklären vielmehr die Wunder des A. T. auf eine ähnliche Weise, wie Herr Bonnet die Wunder des neuen Testaments. Man höre Maimonides: „Unsere Weisen glauben nicht, dass in dem Willen Gottes eine Abänderung möglich sei, sondern dass des Herrn Wille bei der Schöpfung alles in die Natur gelegt, was sich in der Folge zutragen sollte, sowohl das Gewöhnliche, welches wir natürlich nennen, als das Seltene, das zum Wunderwerk bestimmt ist, mit beiden hat es dieselbe Bewandtniss u. s. w. *Comment in capita patrum* c. 5.

Ferner *in More Nevochim* P. 11. c. 29. *Existimant enim sapientes nostri miracula etiam aliquomodo e natura promanare etc.* S. 272. Und in der Vorrede: *Sapientes nostri dixerunt, necessarium esse, ut omnia miracula, communem cursum egredientia, et ea quae scriptura promittit adhuc futura, antecessisse voluntate Dei in sex dierum creatione, et ea tum in natura sua constituta esse quae successu temporis futura erant, quando autem quaedam illorum fiunt, credunt homines, qui haec vident, quod tunc temporis innovata essent: sed hoc falsum est. Haec prolixe tractarunt commentatores in expositionibus allegoricis ad librum Ecclesiasticum Salomonis, aliis in locis.*

Herr Bonnet hat die nähere Möglichkeit dieser Hypothese zu zeigen gesucht, und sein System von den Fibern that ihm hierbei gute Dienste. Allein es verdienen dabei folgende Schwierigkeiten erwogen zu werden.

Nach der gemeinen Hypothese selbst gehört zu den Wunderwerken keine Abänderung in dem Rathschlusse Gottes, (S. 128. 129 führt Herr Bonnet dieses selbst an, wie Spinoza will, sondern man nimmt an, dass die Wunderwerke, bei dem allgemeinen Rathschlusse Gottes gleich anfangs mit in das System der göttlichen Absichten getreten sind, und dass Gott von ewig her beschlossen, gewisse Begebenheiten in der Reihe natürlicher Ursachen und Wirkungen seinen weisen Absichten gemäfs als Wunderwerke entstehen zu lassen. Der Unterschied beider Hypothesen beruht nur darauf: ob Gott diese aufserordentlichen Begebenheiten auch in das System der wirkenden Ursachen mit eingeflochten, welches die gemeine Hypothese vermeint, Herr Bonnet aber bejahet. Alle Abänderungen aber in dem göttlichen Rathschlusse werden nach beiden Systemen verworfen.

Herr Bonnet sagt: zum Wesen der Weisheit gehört, die Handlungen ohne Nothwendigkeit nicht zu vervielfältigen, und schliefst hieraus: „Wenn der allmächtige Wille alle diese Modificationen der Naturgesetze, welche man Wunder nennt, durch eine einzige Handlung hat vorher verordnen können, so sei es wenigstens sehr wahrscheinlich, dass er es gethan habe."

Wenn ich Herrn Bonnet recht verstehe, so nimmt er an, der Zusammenhang von Ursache und Wirkung sei von Gott desswegen eingeführt worden, damit er nicht nöthig habe, die Handlungen zu vervielfältigen. Mir scheint diese Sparsamkeit verdächtig, denn nach einer längst ausgemachten philosophischen Wahrheit kann die Natur von Gott ohne eine fortgesetzte Handlung nicht erhalten werden. Das ganze System der Mittelursachen reicht nicht hin, die Schöpfung einen Augenblick zu erhalten. So wie die Erschaffung aus dem Nichts ein Wunderwerk ist, so ist es auch die Erhaltung; denn sie ist eine fortgesetzte Erschaffung. Nur dass in jedem Augenblicke der Erhaltung das ganze Weltall so von Gott hervorgebracht wird, wie es in dem vorhergehenden Zustande begreiflich war, damit die Zustände der Welt, wie die Glieder eines höchst vernünftigen Systems, wie die Wahrheiten in einer einzigen höchst ausführlichen Demonstration zusammenhängen mögen. So viel Augenblicke die Schöpfung dauert, so viel Handlungen des Unendlichen waren unvermeidlich. Durch das System der Mittelursachen hat hieran nichts erspart werden können.

Allein als ein Spiegel der göttlichen Weisheit musste in der Welt Wahrheit anzutreffen sein, mussten die Begebenheiten zusammenhängen, und in einander gegründet sein. — Nun hat es, wie die Freunde beider Hypothesen einstimmig sind, Fälle gegeben, in welchen die weisen Absichten Gottes erforderten, wenigstens dem Scheine nach, das System der Mittelursachen mit dem Systeme der göttlichen Absichten nicht gleichen Schritt halten zu lassen. Es sollten Zeitpunkte kommen, in welchen des Herrn Wille die Welt dergestalt erhalten oder hervorbringen sollte, dass einige Begebenheiten in derselben den allweisesten Absichten zwar gemäfs, aber wenigstens menschlichen Begriffen nach nicht aus dem vorhergehenden Zustande der wirkenden Mittelursache zu begreifen sein sollten. Allhier ist die Frage, ob es dem Willen des Herrn gefallen, in allen diesen Fällen die Harmonie der wirkenden und Endursachen wirk-

lich, oder nur dem Scheine nach zu unterbrechen? War die Absicht, die der Schöpfer mit dem Wunder hatte, ohne wirkliche Unterbrechung dieser Harmonie zu erhalten, so ist es höchst wahrscheinlich, dass er sie nicht wird unterbrochen haben. — Sollte es aber nicht haben Wunder geben können, die ohne Störung gröfserer Harmonieen nicht haben in den Plan der wirkenden Ursachen gebracht werden können, und wollen wir nicht gestehen, dass sie des Herrn Wille in diesem Falle durch die Dazwischenkunft seiner Allmacht hat hervorbringen sollen? Wenn alles trinkbare Wasser in Mizraim nach verborgenen Naturkräften hätte zu Blut werden sollen, so hat nothwendig der Plan der Schöpfung ganz anders entworfen werden müssen, als wenn diese einzelne Begebenheit unmittelbar von der Allmacht Gottes hervorgebracht worden wäre. Gesetzt, diese grofsen Anstalten und Abänderungen in dem Plane der Schöpfung, ohne welche diese einzelne Begebenheit nicht natürlich herbeigeführt werden konnte, wären andern Absichten des Herrn zuwider gewesen; warum sollte es der Weisheit des Herrn unangemessen gewesen sein, diese in ihrer Art einzige Begebenheit unmittelbar hervor zu bringen?*

Man bemerke ferner, dass selbst nach der Hypothese des Herrn

* Folgende Stelle ist in dem Original-Manuscripte ausgestrichen: Es ist leicht zu begreifen, dass Gott in dem Gehirne der Propheten die physischen Ursachen u. s. w. Nur zur Hälfte wird hierdurch das Wunder der Prophezeiung erklärt. Wir wissen, wie in der Seele des Propheten die Begriffe von zukünftigen Begebenheiten haben hervorgebracht werden können, die Wortfibern, sagt man, haben durch unbekannte, vorher verordnete Ursachen erschüttert werden, und dadurch die mit diesen Worten verbundenen abstracten Begriffe erwecken können. Gott kann nach seinem Gutdünken die Fibern eines solchen oder solchen Gehirns auf eine solche Weise erschüttern, dass sie auf einem bestimmten Zeitpunkte der Seele eine bestimmte Reihe von Ideen oder Worten, und eine solche Verbindung beider unter einander vorzeichnen, dass diese Verbindung eine Reihe von Begebenheiten, die noch in dem Abgrunde der Zukunft verborgen sind, mehr oder weniger bildlich vorstellen wird (S. 64). Allein nunmehr musste auch der Prophet wissen und versichert werden, dass diese Begebenheiten auch wirklich in der Zukunft sich so zutragen werden. Die blofse Anschauung der erschütterten Fibern und der damit verbundene Begriff können ihm nur gegenwärtige Vorstellungen gewähren, die auf zukünftige Begebenheiten eine Beziehung haben, oder sie bildlich anzeigen. Woher entsteht aber die feste Versicherung, dass diese bildliche Darstellung die Zukunft andeutet und von Gott dazu verordnet sei?

Bonnet die Harmonie zwischen den wirkenden Ursachen und den Endabsichten nicht völlig erhalten werden kann. Wir haben gesehen, dass nach den Regeln der Analogie Begebenheiten, die sich sehr oft einander begleiten, auch wahrscheinlicher weise mit einander verbunden sein müssen. Sie können durch die Absicht verbunden sein, und von ihrem Urheber, der diese Absicht gehabt, aus dieser Ursache allezeit nach oder neben einander hervorgebracht worden sein; sie können aber auch aufser dieser Absicht, unter sich physisch, d. i. als Ursache und Wirkung verbunden sein. Wenn viele Begebenheiten in einem Augenblicke der Zeit zusammentreffen, einen in die Augen fallenden Endzweck zu erreichen, so kann jede von diesen Begebenheiten ihre besondere wirkende Ursache haben, und alsdann ist ihr Zusammenkommen blofs in der gemeinschaftlichen Absicht begründet, oder sie sind auch unter sich physisch verknüpft. Nun bemerken wir in den Werken Gottes eine so vollkommene Harmonie zwischen den Absichten und den Mittelursachen, dass wir folgende Regeln festsetzen können:

1. Jede einzelne Begebenheit hat ihren bestimmten Endzweck und ihre bestimmte Ursache.

2. Begebenheiten, die sich allezeit begleiten, sind moralisch durch die gemeinschaftliche Absicht, und physisch durch eine gemeinschaftlich wirkende Ursache verbunden.

3. Begebenheiten, die allezeit auf einander folgen, sind moralisch als Mittel- und Endzweck, und physisch als Ursache und Wirkung verbunden.

4. Wenn viele Begebenheiten zusammentreffen, einen gemeinschaftlichen Endzweck zu erhalten, so sind sie auch unter sich als Ursachen und Wirkungen, oder als Wirkungen einer gemeinschaftlichen Ursache verbunden.

Es ist sehr deutlich, dass, wenn in dem zweiten Falle das beständige Nebeneinandersein, in dem dritten Falle das beständige Aufeinanderfolgen, und in dem vierten Falle das Zusammentreffen vieler Begebenheiten, welches sich in dem Systeme der Absichten gar wohl erklären lässt, nicht auch physisch erklärt werden könnte, so wäre die Harmonie zwischen dem Systeme der wirkenden Ursachen und dem Systeme der Endabsichten nicht vollkommen. Wenn auch jede dieser Begebenheiten kein Wunderwerk wäre, sondern ihre besondere physische Ursache hätte,

so würde dieses doch die Harmonie nicht herstellen; denn das beständige Nebeneinandersein, Aufeinanderfolgen und Zusammentreffen könnte aus dem Systeme der wirkenden Ursachen nicht begreiflich gemacht werden.

Ich halte dieses für einen der schwersten Einwürfe, den man wider den gemeinen Begriff der Leibniz'schen vorherbestimmten Harmonie machen kann. Denn nach dieser Lehre ist die Harmonie zwischen Leib und Seele blofs aus den Absichten, nicht aber aus den wirkenden Ursachen zu erklären. Die Reihe der Veränderungen in dem Körper hat ihre wirkende Ursache, die Reihe der Veränderungen in der Seele die ihrigen; aber ihre Harmonie ist blofs in den Absichten Gottes gegründet.

Allein dieser Einwurf gilt nur alsdann, wenn man blofs die Verbindung zwischen Seele und Körper durch die vorher bestimmte Harmonie erklären will. Nimmt man aber an, wie Herr von Leibniz gethan*, dass alle Substanzen in der Welt nicht anders als *idealiter* verbunden sind, so fällt die angeführte Schwierigkeit offenbar weg, und die Harmonie der Endabsichten und wirkenden Ursachen ist so vollkommen als möglich. Die Erläuterung hiervon würde mich zu weit führen. Ich kehre zu Herrn Bonnet zurück.

Wir haben gesehen, dass seine Hypothese nicht die Ersparung der göttlichen Handlungen, sondern die Aufrechthaltung der Harmonie zwischen Endabsichten und wirkenden Ursachen zu ihrer Empfehlung hat. Allein nunmehr erhellt aus obigen Betrachtungen, dass auch diese nicht völlig erhalten werden kann. Denn wenn grofse Wirkungen in der Natur auf ihnen nicht angemessene geringe Handlungen der wunderthätigen Propheten erfolgen, so sagt Herr Bonnet: Die Veränderungen in der Natur erfolgten auf einer Reihe uns unbekannter wirkender Ursachen; die Versicherung des Propheten, dass auf seine geringen Handlungen diese grofsen Veränderungen erfolgen würden, wäre gleichfalls die Wirkung einer langen Reihe von Ursachen, und das Zusammentreffen dieser Handlungen von seiten der Propheten und der Veränderungen in der Natur wäre von Gott, seinen weisen Absichten gemäfs, vorher verordnet worden (S. 72). „Uebrigens lässt es sich ohne Schwierigkeit begreifen, dass diesen vorher eingerichteten Keimen, die auf einen bestimmten Tag lebendige Polyglotten werden sollten,

* S. 151. Vergleichung mit der Leibniz'schen Harmonie

in der Reihe der successiven Geschlechter, in einer geraden Beziehung auf die bestimmte, von der Weisheit bezeichnete Zeit, ihre gehörige Stelle angewiesen worden war." Hier ist ein Zusammentreffen vieler Begebenheiten auf einen bestimmten Zeitpunkt, zu einem gemeinschaftlichen Endzwecke, ohne dass dieses Zusammentreffen in dem Systeme der wirkenden Ursachen gegründet sei (S. 74, 76).

„Die wunderbaren Thatsachen müssen zahlreich und verschieden sein." (S. 140.)

Hier ist gar deutlich dieses Zusammentreffen oder Aufeinanderfolgen in dem Systeme der wirkenden Ursachen gegründet. Die Harmonie wird also nicht vollkommen erhalten, um deren willen man diese Hypothese für annehmlich gehalten.

S. 94. Die angestrichene Stelle. Man sieht also, dass man bei der Untersuchung der Beweise für die Religion die streitigen Lehrpunkte keineswegs übergehen müsse, denn die Untersuchung, ob die Lehren dieses Glaubens mit jenen reinsten und edelsten Grundsätzen der Vernunft übereinstimmen, ist dabei von der gröfsten Wichtigkeit. Hat der vorgegebene Dolmetsch der göttlichen Wundersprache auch zugleich Lehren gegeben, die diesen ausgemachten Vernunftwahrheiten zuwider sind, so sind alle wunderhatten Thatsachen, die er zum Credit seiner Gesandtschaft anführt, ohne Kraft, so ist es unnöthig, dass ich seine auserordentlich scheinenden Handlungen, oder seinen moralischen Charakter näher untersuche, denn ein unumstöfslicher Beweis vom Gegentheile überwiegt alle mögliche moralische Gewissheit.

Ueber das Zeugniss.

Wider die Theorie des Zeugnisses und die allgemeinen Grundsätze derselben, die Herr Bonnet festsetzt, habe ich in der Hauptsache nichts. Einige Nebenpunkte, in welchen ich mit ihm nicht einig sein dürfte, werde ich in der Folge berühren. Die Anwendung, die er von diesen Grundsätzen auf die Glaubwürdigkeit seiner Religion macht, gereicht ihm zur Ehre. Allein der Weg von dem Allgemeinen auf das Besondere ist so weit und so unsicher, dass man sehr oft in Gefahr ist, auf Umwege zu gerathen. Wenn der christliche Leser den festen Glauben an seine Religion mitbringt, und nur durch philosophische Gründe darin bestärkt zu sein wünscht, so werden ihm die philosophischen Betrachtungen des

Herrn Bonnet so ausnehmend, so überzeugend, so einleuchtend scheinen, dass er nicht begreifen wird, wie es möglich ist, anderer Meinung zu sein. Ein Nichtchrist hingegen, ein Israelit, ein Pharisäer, wie ich bin, sieht mit Verwunderung, wie dieselben Grundsätze, dieselbe Logik, die ihm jederzeit gedient, die Zeugnisse für seine Religion außer Zweifel zu setzen, zum Behufe einer Religion angeführt werden, die mit der seinigen streitet. Diese seltsame Unsicherheit in dem Gebrauche und der Anwendung der einfachsten logischen Wahrheiten macht ihn bestürzt, und würde ihn zum unglücklichen Zweifler machen, wenn die Glaubenslehre seiner Religion von der Art wäre, dass er sie jemals in Zweifel ziehen könnte. Er nimmt die Gründe seines Glaubens nochmals vor, untersucht sie mit der Unparteilichkeit, deren er bei der inbrünstigsten Liebe für die Religion seiner Väter fähig ist, und setzt der Anwendung des Herrn Bonnet etwa folgendes entgegen.

Es würde die äußerste Thorheit und von einer völligen Raserei nicht weit entfernt sein, wenn ich alle Zeugnisse meiner Nebenmenschen verwerfen, und nichts anderes mit Ueberzeugung glauben wollte, als wovon mich meine Sinne oder meine Ueberlegung überführen. Ich werde mich vornehmlich auf das Zeugniss anderer verlassen müssen, so oft von Begebenheiten und Thatsachen die Rede ist, die an Zeit und Ort gebunden sind, und von einem Abwesenden also nicht anders als durch Zeugnisse erkannt werden können. Die Erfahrung hat mich gelehrt, dass die Menschen in vielen Fällen von der Wahrheit aufrichtige Zeugnisse ablegen, und die Vernunft, dass dieses allezeit geschehen müsse, wenn sie gehörig unterrichtet sind, und keinen Beweggrund haben, die Wahrheit zu verschweigen.

Die Menschen können sich von Begebenheiten unterrichten:

Erstens, wenn sie gegenwärtig sind; zweitens, gesunde Sinne haben; drittens, von Affecten frei sind; viertens, und die Sache untersucht haben.

Dass der Zeuge gegenwärtig gewesen, darin kann er sich selbst unmöglich trügen; dass er gesunde Sinne habe, können wir erfahren; dass er von Gemüthsbewegungen frei gewesen, muss aus den Umständen erhellen, und dass er die Sache gehörig untersucht habe, kann geglaubt werden, wenn die Sache ihm nicht gleichgiltig, und die Untersuchung nicht mühsam gewesen.

Die Menschen haben keinen Grund, die Wahrheit zu verstellen u. s. w.

Diese Grundsätze sind einfach, und die Anwendung so schwer eben nicht, so lange nicht Zeugnisse wider Wahrscheinlichkeit streiten.

Ich weifs, dass die Gesetze der Natur nicht nothwendig sind, und dass der Gesetzgeber sie durch die Dazwischenkunft der Allmacht aufheben, oder durch eine weise Vorherverordnung modificiren kann.

Allein nach den Regeln der Analogie erwarte ich dieses in einem gegenwärtigen Falle, was sich in vielen ähnlichen Fällen wirklich zugetragen, und meine Erwartung hat desto mehr Wahrscheinlichkeit, je gröfser die Anzahl der von mir und andern beobachteten Fälle gewesen.

Der Gewissheit kann diese Erwartung niemals gleich sein, aber sie kann ihr sehr nahe kommen.

Wenn also das Aussagen glaubwürdiger Zeugen einer Erwartung, die der Gewissheit nahe kommt, widerspricht, so ist Erwartung wider Erwartung, Analogie wider Analogie.

Von der einen Seite die physische. Eine Begebenheit soll in einem einzigen Falle anders erfolgt sein, als in unzähligen beobachteten Fällen.

Von der andern Seite die moralische. Zeugen, von denen ich nach einer sehr richtigen Analogie vermuthen kann, dass sie die Wahrheit wissen und aussagen wollen, sollen sie wider alle Vermuthung in diesem einzigen Falle entweder nicht wissen, oder nicht aussagen wollen. — Es ist schwer, sehr schwer, hier den Ausspruch zu thun! Wenn Zeugen wider Zeugen auftreten, die alle wunderbaren Begebenheiten wahrgenommen haben wollen, die aber mit einander unmöglich bestehen können, so wird die Entscheidung noch schwerer, indem hier moralische Wahrscheinlichkeit mit moralischer Wahrscheinlichkeit, und die physische mit allen streitet.

Haben diese Zeugen zum Theil in einer entfernten Weltgegend, in uralten Zeiten, unter Völkern gelebt, deren Lebensart, Sitten, Kenntnisse, Interesse u. s. w. mir wenig bekannt sind, so übersteigt die zur Entscheidung nöthige Vergleichung beinahe alle meine Kräfte.

Ich befinde mich in diesem Falle, und meine Glückseligkeit soll von dieser Untersuchung abhängen. Ich habe sehr wichtige philosophische Gründe, zu glauben, dass irgendwo auf der Erde eine göttliche Offenbarung gewesen. Eine Offenbarung setzt von seiten der Menschen die Ueberzeugung voraus, dass Gott geredet habe. Die Mittel zu dieser Ueberzeugung sind Wunderwerke. Diese Wunder habe ich nicht selbst

wahrgenommen, und ich soll sie auf glaubwürdige Zeugnisse annehmen, aber hier sind Zeugnisse wider Zeugnisse, und ich muss mich sehr hüten, durch Vorurtheil für den Glauben meiner Väter die Glaubwürdigkeit dieser Zeugnisse unrichtig zu beurtheilen.

Wenn in einem erleuchteten Jahrhunderte in der Hauptstadt eines der gröfsten und erleuchtetsten Königreiche von unzähligen Menschen bezeugt wird, dass Wunder durch Convulsionen geschahen, so kann ich ihre Glaubwürdigkeit durch die einzige Frage zweifelhaft machen: „Wird der Herr der Natur ihre Gesetze aufheben, um die lächerliche Frage zu entscheiden, ob einige Worte in einem gewissen Buche seien oder nicht seien, oder um den Sinn einiger Silben eines alten Lehrers festzusetzen?" S. 167. n Lässt man aber auch dieser Religionspartei Gerechtigkeit widerfahren, wenn man eine Menge von aufserordentlichen Thatsachen durch diesen einzigen Grund für Gaukeleien erklärt? Man bedenke, dass durch diese Wunder, wenn sie wahr wären, die Wahrheit der katholischen Religion bewiesen würde, und dass der Urheber vielleicht für gut befunden haben kann, die Glaubwürdigkeit veralteter Zeugnisse durch neue wunderbare Thatsachen zu bestätigen, und ist es so ungereimt, wenn Gott die Wunder nur bei derjenigen Sekte entstehen lässt, die auch in einigen Nebenpunkten die Wahrheit auf ihrer Seite hat?

Man sieht wohl, dass diese Reflexionen mein Ernst nicht sein können; allein die Gründe des Herrn Bonnet reichen nicht zu, sie zu widerlegen.

In der jüdischen Religion, zu welcher ich mich bekenne, hat man aufser der alten Tradition, die ganz unwidersprechlich ist, auch in neuern Zeiten nicht zu verwerfende Zeugnisse von aufserordentlichen Thaten, die von heiligen Männern verrichtet worden sind. Zeugen, die im juristischen Stile über alle Ausnahmen hinweg scheinen, haben uns, nicht selten mit Gefahr ihres Lebens, die stärksten Versicherungen davon gegeben, und wenn diese wahr sind, so hat Gott noch in den neuern Zeiten für uns geredet, und er kann unmöglich für Nazaräer[1] oder Mohamedaner geredet haben.

[1] Der Name Nazaräer ist hier von Mendelssohn nicht in jener ältern Bedeutung des Wortes als Bezeichnung der ältesten Bekenner des Messiasthum Jesu, d. h einer immer noch innerjüdischen Religionssecte, sondern in dem spätern Sinne gebraucht, wie er den häretischen sogenannten Judenchristen des zweiten, dritten und

Eine Sekte, die sich von der jüdischen Religion abgerissen, und den Namen *Sabbathai Zevi*[1] führt, will noch vor einigen Jahren Wunder, unerhörte Wunder gethan haben. Viele tausend Zeugen wollen diese Wunder mit Augen gesehen haben, und sie sind von der Beschaffenheit, dass kein Betrug der Sinne dabei hat vorgehen können. Wenn z. B. Thiere zusammenhängende Reden halten, und gewisse Erklärungen thun, was kann deutlicher und untrüglicher sein?

Ihre Feinde und Widersacher selbst, die sie hassen und verfolgen, übrigens gottesfürchtige und gelehrte Männer, leugnen die Sache nicht, aber schreiben sie der Zauberei zu. Dieses ist nach den Grundsätzen des Herrn Bonnet ein indirectes Zeugniss für die Wahrheit der Wunder. Allein, hat der Urheber der Natur für diese Sekte geredet, so kann er weder für die übrigen Juden noch für irgend eine andere Religion geredet haben.

Allein, so sehr die Zeugnisse sich einander widersprechen, so kommen sie darin überein, dass einst ein gewisser Moses von Gott unmittelbar den Auftrag gehabt, ein gewisses Volk aus der Sklaverei zu befreien, dass dieser Gesandte Gottes dieses Vorhaben vor den Augen und wider den Dank einer grofsen und mächtigen Nation ausgeführt, und dabei Wunder verrichtete, die aber alle menschlichen Begriffe überstiegen, dass der Gesetzgeber der Natur diesem ganzen, an einem Orte versammelten Volke öffentlich in seiner ganzen Majestät erschienen, und ihm Gesetze gegeben hat. Viele tausend Augenzeugen haben diese göttliche Erscheinung mit Augen gesehen, und haben es ihren Kindern erzählt.

Alle Wunder, die irgend in einem Winkel der Erde geschehen sind

vierten Jahrhunderts beigelegt wurde. Ihr Festhalten an den Bestimmungen des mosaischen Ceremonialgesetzes wie Beschneidung, Sabbath und Speisegesetzen, ihre Verwerfung der Lehre des Apostel Paulus von der Befreiung vom Gesetze und ihre Verneinung der Autorität der meisten neutestamentlichen Schriften mit Ausnahme des Matthäus-Evangeliums und der Offenbarung Johannis brachten sie in schroffsten Gegensatz zur orthodoxen Kirche. Die Gottessohnschaft Jesu im dogmatischen Sinne fand bei den Nazaräern, bei denen die Lehre von der Einheit Gottes die sog. „Monarchie" im strengsten Sinne genommen war, schon desshalb erbitterte Gegner. Doch haben sie sich später der orthodoxen Auffassung der Gottessohnschaft vielfach genähert.

[1] Ueber diese durch Schabbathai Zewi um die Mitte des 17. Jahrhunderts begründete Sekte, ihre Schicksale und Kämpfe gegen den Rabbinismus vgl. Jost, *Geschichte der Israeliten*. Thl. 8. S. 273 fg. Berlin 1828.

oder sein sollen, sind mit dieser grofsen Gott anständigen Erscheinung nicht zu vergleichen. Auch wird derselben durch kein uns bekanntes Zeugniss von einiger Giltigkeit widersprochen.

Hier habe ich also eine Geschichtssache, an die ich mich sicher halten kann. Von hier kann ich ausgehen. Was dieser Geschichtssache widerspricht, ist Unwahrheit. Die Zeugnisse für dasselbe können nicht wichtiger sein, als die Begebenheit, der es widerspricht.

Hat der Gesetzgeber diese Gesetze aufgehoben? — Keineswegs! Er hat in einer grofsen öffentlichen Erscheinung vernehmliche Worte gesprochen; er würde in einer eben so grofsen öffentlichen Erscheinung, durch vernehmliche Worte, sein Gesetz aufgehoben haben. Nun erkenne ich von der andern Seite, dass eben diese grofse Erscheinung die Sendung Mosis bekräftigt, und alle Gesetze, die uns dieser Gesandte Gottes gegeben, mit dem Stempel der Giltigkeit geprägt hat. So lange also dieser allerhöchste Gesetzgeber nicht durch eine eben so grofse öffentliche Erscheinung einer gesammten Nation seinen Willen kund werden lässt, so sind keine Zeugnisse von Wundern hinreichend, mich zu überführen, dass Gott diese Gesetze aufgehoben, und ich muss fortfahren, diese Gesetze unverbrüchlich zu halten. Andere Völker können ihre Gesetze nach den Zeiten, Umständen, Bedürfnissen und Annehmlichkeiten abändern, aber mir hat der Schöpfer selbst Gesetze vorgeschrieben; sollte ich, schwaches Geschöpf, mich erdreisten, nach meinem Dünkel diese göttlichen Gesetze abzuändern?

Bei allen übrigen Erzählungen von Wundern, die ohne diese grofsen Anstalten, nicht so öffentlich, nicht so augenscheinlich geschehen sein sollten, umfasst uns der Unglaube mit seinen starken Armen, und wir können uns nicht leicht herauswinden. Wir wissen, wie leicht die Menschen verführen, und verführt werden können; wir wissen, was Vorurtheil, Aberglaube und Enthusiasmus für Gewalt über die Menschen hat, wie oft sich in einem Charakter Vernunft und Enthusiasmus, Aberglaube und Betrug, List und Einfalt so fest verbinden, dass es dem Scharfsichtigsten schwer fällt, ihre Grenzen zu unterscheiden; wir wissen, wie oft die Menschen Gutes aus bösen Absichten, und Böses aus guten Absichten gethan haben, wir vergleichen Erzählung mit Erzählung, setzen Zeugniss gegen Zeugniss, ein ganzes Meer von Zweifeln schlägt über uns zusammen, und wir halten unser Urtheil zurück.

Doch kann ich hierbei folgende Regel beobachten: So oft das Zeugniss eines Wunders kein offenbares Merkmal der Unglaubwürdigkeit an sich führt, und der Satz, der dadurch bestätigt werden soll, nicht nur an sich selbst annehmenswerth ist, sondern auch mit dem Inhalte jener von Gott bekannt gemachten Lehre übereinstimmt, so bin ich sehr geneigt, es ohne weitere Untersuchung anzunehmen. Ich scheue den Vorwurf der Leichtgläubigkeit nicht, wenn dadurch Gutes unter den Menschen befördert wird. Stimmt aber die Lehre nicht mit der von Gott gegebenen Vernunft oder Schrift überein, so falle ich in Unglauben, und achte die Wunder nicht.

Ich lebe unter einer herrschenden Nation, die an Macht und Weisheit vielleicht die grösste auf dem ganzen Erdboden sein dürfte. Diese rühmt sich zuverlässiger Zeugnisse, dass ihre Vorfahren von Gott durch aufserordentliche Anstalten die überzeugendsten Versicherungen von ihrer ewigen Glückseligkeit erhalten haben. Die weisesten verehrungswerthesten Männer reden mit einer so festen Ueberzeugung davon, dass ich an ihrer Aufrichtigkeit unmöglich zweifeln kann, und sie haben so viel Philosophie und Beredtsamkeit angewendet, ihrer Glaubenslehre Beifall zu verschaffen, die natürlicher weise hätte hinreichen müssen, den vernünftigsten Theil des Menschengeschlechts völlig auf ihre Seite zu ziehen. In soweit dieser Glaube die Versicherung enthält, dass dem Menschengeschlechte eine glückselige Zukunft bevorstehe, stimmt sie auch mit der Vernunft sowohl, als mit der von Gott geoffenbarten Glaubenslehre vollkommen überein, und ich sehe nicht ab, was mich hindern sollte, Zeugniss anzunehmen, das dem menschlichen Geschlechte so ersprielslich, so wohlthätig, so erfreulich ist.

Ich sehe zwar, dass die Lehrer dieses Glaubens nicht eigentlich, wie einige zu versprechen scheinen, dem menschlichen Geschlechte eine glückselige Ewigkeit versichern, sondern nur denen, die ihr historisches Zeugniss annehmen, und dem Ueberreste vielmehr eine ewige Verdammniss androhen. Wir sollen nicht nur glauben, dass die Menschen selig werden, sondern wir müssen auch dieses glauben, dass der Stifter dieses Glaubens ihnen die Versicherung davon gegeben, wenn uns nicht statt der ewigen Glückseligkeit ein ewiges Elend erwarten soll.

Diese Idee widersteht. Durch eine solche Einschränkung wird dieser Glaube nicht mehr eine Wohlthat für das menschliche Geschlecht,

sondern eine Last, darunter die menschliche Vernunft zu Boden liegt. Diese heilige Vernunft giebt mir die gewisseste Ueberzeugung, dass die Menschen von Gott berufen sind, durch die Ausübung der Tugend selig zu werden. Jene göttliche Religion, in welcher ich geboren bin, lehrt mich, dass alle Völker der Erde selig werden, wenn sie nach dem Gesetze der Vernunft leben, d. i. die Tugend ausüben, und dass Gott nur meiner Nation aus besondern Absichten gewisse besondere Glaubens- und Handlungspflichten auferlegt, davon er den Ueberrest des menschlichen Geschlechts losgesprochen. Diese Lehre ist göttlich, ist der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Allgütigkeit jenes anbetungswürdigen Wesens würdig, das voller Erbarmen ist, und den verächtlichsten Wurm nicht zum Elend erschaffen hat. Dieser gnadenreiche Gott kann aus Erbarmen über die Schwachheit der menschlichen Vernunft seinen vernünftigen Geschöpfen durch einen dazu ausersehenen Bevollmächtigten eine aufserordentliche Versicherung gegeben haben, dass sie zur Seligkeit bestimmt sind; wie kann er aber diese Seligkeit mit der Bedingung verknüpft haben: wenn wir die Vollmacht seines Gesandten für giltig erkennen?

Jedoch diese Betrachtung würde mich noch nicht völlig abschrecken. Ich weifs, dass es unter den Anhängern dieser Religion menschenfreundlichere Lehrer giebt, die diese harte Bedingung in den Schriften ihres Glaubens nicht finden wollen, oder doch wenigstens so zu mildern wissen, dass man wohl sieht, sie wollen sich des Himmelreichs nicht allein bemächtigen.

Ich höre aber ferner, dass der Stifter dieses Glaubens die Gesetze Mosis aufgehoben haben soll. Jene von Gott selbst bestätigten Gesetze, und wie? Dieser Glaubensstifter erklärt nicht einmal, im Namen Gottes, mit ausdrücklichen Worten, das er einen Theil jener Gesetze, und welchen er abschaffen wolle; sondern aus unbestimmten Worten und Handlungen sollen wir dieses schliefsen, sollen wir jene von Gott geheiligten Gesetze mustern, diese verwerfen, jene einschränken, diese abändern, jene beibehalten, und dieses Verfahren sollte der göttlichen Weisheit anständig sein? Dieser Gott, der einem ganzen Volke seine Gesetze durch einen aufserordentlichen Gesandten, mit so vielen öffentlichen Anstalten hat bekannt machen lassen, dieser Gott will nunmehr dieselben Gesetze, nicht öffentlich, nicht durch eine ausdrückliche Erklärung, sondern gleichsam stillschweigend, wieder abschaffen? — Unbegreiflich!

Je näher ich zu dieser mir so sehr angepriesenen Religion komme, desto mehr abschreckendes hat sie für meine Vernunft. Die ewige Glückseligkeit des Menschengeschlechts ist zwar der Endzweck dieser Religion, so wie aller Religionen, aber unter welchen Bedingungen wird mir diese Glückseligkeit angeboten? Welche Fessel für meine Vernunft! Wenn diese Sätze nicht wahr sind, so hat Gott Jesum von Nazareth nicht gesendet, und wenn ich sie nicht glaube, so hat er ihn für mich nicht gesendet. Ich finde in den Lehrbüchern der Christen folgende Sätze als Grundwahrheiten ihrer Religion angeführt:

1. In dem dreieinigen Gotte giebt es drei unterschiedene Personen, welche heifsen Vater, Sohn und heiliger Geist.

2. Der Vater Gott hat den Sohn Gott von Ewigkeit her gezeugt. Von beiden ist der heilige Geist, der auch Gott ist, ausgegangen, und dieser heilige Geist hat mit dem Vater und dem Sohne ein gemeinschaftliches Wesen.

3. Durch die Verführung eines grundbösen Wesens, Satan genannt, hat der erste Mensch, Adam, eine Sünde begangen, und seitdem haben alle Menschen aufgehört, ein Ebenbild Gottes zu sein, seitdem sind alle Menschen Sünder, zum Guten erstorben, zum Bösen geneigt, und dem Tode unterworfen.

4. Die zweite Person von diesem eindreifältigen, oder dreieinfachen Gotte, hat sich aus Liebe zum Menschengeschlechte erniedrigt, das ist, seiner göttlichen Majestät entäufsert, ist ein Mensch geworden, war also Gott und Mensch zugleich, ein wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren, ein wahrhaftiger Mensch von der Jungfrau Maria in der Zeit geboren, ein Menschgott, oder Gottmensch, und hiefs Jesus von Nazareth, der Gesalbte.

5. Um der unendlichen Gerechtigkeit der ersten Person der Gottheit, Vater genannt, Genüge zu thun, und gleichwohl, vermöge seiner ebenso unendlichen Güte, das Menschengeschlecht aus dem ewigen Elende zu befreien, wurde von dem dreieinfachen Gotte beschlossen, die Menschen durch eine Mittelsperson zu erlösen.

6. Dieser erniedrigte Gott, dieser gesalbte Mensch übernahm gutwillig die Strafe, die sein unendlich gerechter Vater dem menschlichen Geschlechte hatte zuschicken müssen, litt von den Händen der Menschen, für die er sich aufopferte, starb am Kreuze, als ein Uebelthäter, und —

— — erlöste dadurch alle Menschen von Sünde, Tod und Teufel, denen sie die Gerechtigkeit seines Vaters würde preis gegeben haben.

7. Wie der gröfste Theil der Kirche hinzuthut, giebt dieser Gottmensch seinen Jüngern und Nachfolgern, mit und unter dem Brote, das sie bei einer gewissen feierlichen Gelegenheit schon viele Jahrhunderte, in allen Theilen der Welt essen, seinen wahren gegenwärtigen Leib, so wie mit und unter dem Weine, den sie dabei trinken, sein wahres gegenwärtiges Blut, das er für sie vergossen, zu essen und zu trinken.

Ich schweige von der Auferstehung, Höllenfahrt und Himmelfahrt, von dem Sitzen zur Rechten Gottes u. s. w., welches alles zum Wesen dieser Religion gehört. Christliche Lehrer müssen hiervon schon unterrichtet sein, und wenn ich jüdische Leser vermuthete, so würde ich zu weitläufig sein müssen, ihnen alles dieses nach dem Sinne der verschiedenen Religionsparteien zu erklären.

Die Religion der Christen ist also ganz etwas anderes, als man sie hat vorstellen wollen. Sie will nicht blofs dem Menschengeschlechte seine künftige Seligkeit versichern, sondern zugleich unsere Begriffe von Gott, seinen Eigenschaften, von seiner Allmacht, Gerechtigkeit, Weisheit, und von seiner Regierung der Welt, in eine ganz andere Form giefsen. Alle diese Sätze machen mit der Versicherung von einer glückseligen Ewigkeit ein fest verbundenes Ganze aus. Wenn ich diese Lehren nicht annehme, so kann ich dem Stifter dieser Religion keine Wahrhaftigkeit zuschreiben, und was kann ich alsdann von seiner göttlichen Sendung halten?

Der allmächtige Schöpfer, den wir alle anbeten, sei mein Zeuge, dass ich keine Worte, die irgend einer unschuldigen Seele zum Aergerniss gereichen, ausstofsen möchte, sollten sie auch wie glühende Kohlen mir auf der Zunge brennen. Er sei mein Zeuge, dass ich die gröfste Hochachtung für so viele grofse, verehrungswürdige Männer habe, welche diese Lehre für göttlich erkennen. Ich erkenne vollkommen meine Schwäche, mein Nichts, wenn ich mich mit den vortrefflichen Männern vergleiche, die diese Religion angenommen und vertheidigt haben. Aber ich kann von der Wahrheit nicht nach anderer Menschen Einsichten urtheilen. Ich muss es auf die meinigen ankommen lassen, wenn ich einen Satz annehmen, verwerfen oder mein Urtheil darüber aufschieben soll.

Ich will meine Urtheilskraft keinem vernünftigen Geschöpfe zur Richtschnur aufdringen. Wer bin ich, elendes Geschöpf, dass ich mir dieses anmafsen sollte? Aber ich selbst kann nicht anders als nach meiner eigenen Vernunft urtheilen, und dem allgegenwärtigen Herzenskundigen ist es bekannt, dass ich die Wahrheit mit Aufrichtigkeit suche.

Vor diesem allergerechtesten Richter der Welt bezeuge ich hiermit aufrichtig, dass ich keinen einzigen von diesen angeführten Sätzen annehmen kann, dass ich glaube meine Vernunft abschwören und alles, was mir von den ersten Grundsätzen der menschlichen Erkenntniss bekannt ist, verleugnen zu müssen, wenn ich diese Sätze für wahr halten sollte. Sie scheinen mir schnurstracks allem zuwider zu sein, was mich die gesunde Vernunft, das natürliche Nachdenken und die heilige Schrift gelehrt, die wir alle für göttlich erkennen, und meine ganze Seele müsste verändert werden, wenn ich jemals hierüber andern Sinnes werden könnte. Ich werde von dieser meiner Ueberzeugung keine Gründe anführen, denn ich würde beinahe nichts vorbringen können, das nicht seit vielen Jahrhunderten von Juden und Naturalisten unendliche male ist wiederholt worden, das nicht noch täglich in allen Lehr- und Streitschriften der Christen angeführt, und mit tausend mir ganz unbegreiflichen Subtilitäten widerlegt wird. Ich würde unter der Last erliegen, wenn ich alle Vertheidigungen der christlichen Lehrer durchlesen, anführen und prüfen müsste. Ein Glück für mich, dass sich Herr Bonnet selbst auf alle diese Sätze nicht eingelassen, und ich hier, meiner Absicht nach, nur dasjenige anführen darf, was ich Herrn Bonnet entgegenzusetzen habe.

Diese meine Ueberzeugung vorausgesetzt: so kann ich den Stifter eines Glaubens für keinen göttlichen Gesandten halten, der diese Lehren verkündigt. Ich kann seinen Versicherungen von einer glückseligen Zukunft nicht den geringsten Glauben beimessen, da die Göttlichkeit seiner Sendung auch nothwendig die Wahrheit jener Lehre nach sich ziehen würde, die ich verwerfen muss. — Er hat seine Sendung durch Wunder bestätigt? — Was können mir Wunder beweisen? Und wenn dieser Religionsstifter vor meinen Augen alle Todten erweckte, die seit Jahrhunderten gestorben sind, so würde ich sagen, der Religionsstifter hat Wunder gethan, aber seine Lehren konnte ich nicht annehmen. Es ist also für mich unnöthig, die Zeugnisse und ihre Glaubwürdigkeit mit vieler Weitläufigkeit zu untersuchen, Vergleichungen anzustellen, Zeugnisse zu

zählen oder abzuwägen. Denn wenn auch alles wider mich ausfiele, so würde das Resultat höchstens dieses sein, dass mir in Zukunft die glaubwürdigsten Zeugnisse verdächtig werden müssten, und diesen Gemüthszustand würde ich meinen Feinden nicht wünschen.

Aus eben diesen Ursachen hielt ich es auch allezeit für unnöthig, die Stellen aus den Propheten mit kritischer Genauigkeit zu untersuchen, die von den Vertheidigern dieses Glaubens zum Beweise angeführt werden. Ich habe zwar so manches gelesen, das für und wider diese Beweise geschrieben worden, ich habe auch mit Vergnügen wahrgenommen, dass die neuen Kritiker so manche Stelle aufgeben, auf die man sonst hat sicher bauen zu können geglaubt, und ich bin versichert, dass bei hellerem Lichte noch die übrigen verschwinden müssen; aber ich selbst habe mich niemals in dergleichen Untersuchungen eingelassen, und die Stellen einzeln niemals genau betrachten mögen. Die Exegetik ist ein treffliches Studium. Sie erfordert so viele Belesenheit, so viel gesunden Menschenverstand, so viel Kenntnisse des Menschen in seinen besondern Verhältnissen, so viel richtigen Geschmack und Scharfsichtigkeit, als irgend eine Wissenschaft; aber mein Kopf ist für diese Gattung von Untersuchungen nicht gemacht, und ich habe auch niemals sonderliche Neigung dazu gehabt. Ich danke meinem Schöpfer täglich, dass er meine Glückseligkeit nicht hat von exegetischen Untersuchungen abhängen lassen. Ich würde das elendeste Geschöpf auf dem Erdboden sein, wenn mich meine Religion zu dieser mühseligen Uebung verbände. Wozu wäre es auch nöthig, Schriftstellen zu untersuchen, ob sie nicht eine Lehre beweisen, die ich nicht annehmen kann? Wenn sie dieses thäten, so wäre es nach meiner Denkungsart mehr Beweis wider die Schriftstellen als für die Lehre.

Die Religion meiner Väter weifs, was die Hauptgrundsätze betrifft, nichts von solchen Geheimnissen, die wir glauben und nicht begreifen müssten. Unsere Vernunft kann ganz gemächlich von den ersten sichern Grundbegriffen der menschlichen Erkenntniss ausgehen, und versichert sein, am Ende die Religion auf eben dem Wege anzutreffen. Hier ist kein Kampf zwischen Religion und Vernunft, kein Aufruhr unserer natürlichen Erkenntniss wider die unterdrückende Gewalt des Glaubens. Ihre Wege sind liebliche Wege und alle ihre Stege sind Frieden. — Eigentlich hat die Religion der Israeliten nur drei Hauptgrundsätze: erstens

Gott: zweitens Vorsehung und drittens Gesetzgebung, welche mit einiger Ausdehnung von unserer Glaubenslehre in ungefähr folgender Gestalt ausgedrückt werden:

1. Gott, der Urheber und unumschränkte Beherrscher aller Dinge ist ein einziger einfacher Gott sowohl in seiner Person, als in seinem Wesen.

2. Dieser Gott nimmt alles wahr, was in der Schöpfung vorgeht, belohnt das Gute und bestraft das Böse durch natürliche und auch zuweilen durch übernatürliche Mittel.

3. Dieser Gott hat den Kindern Israels durch Moses, Sohn Aarons, seine Gesetze bekannt gemacht, die wir schriftlich noch in Händen haben.

Von dem Menschen glauben wir, dass er nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, aber doch ein Mensch, d. i. der Sünde unterworfen, hat sein sollen. Wir wissen nichts von der Erbsünde. Adam und Eva haben gesündigt, weil sie Menschen waren, und sind gestorben, weil sie gesündigt haben, und so ergeht es allen ihren Nachkömmlingen. Sie sündigen und sterben.

Aber nur des leiblichen Todes. Ich kenne keinen Seelentod. Maimonides in seinem Tractate von der Busse nimmt zwar an, dass die Seele des Gottlosen vernichtet würde, und er hält dieses mit Recht für die härteste Strafe, die nur möglich ist. Allein ich halte es mit Nachmanides, der in seinem Tractate von der Vergeltung dieser Lehre widerspricht, und sowohl die Vernichtung der Seele als die Ewigkeit der Strafe leugnet.

Sie müssen nicht glauben, dass diese Glaubenslehrer etwa sich einander verketzern, weil sie in so wichtigen Punkten von einander abgehen. Nichts weniger! Nachmanides hat sich des Maimonides mit unbeschreiblichen Eifer angenommen, als er nach seinem Tode von einigen Zeloten verketzert ward, und seine Schriften in Gefahr waren, verbrannt zu werden.

Gott straft die Sünder nicht nach seiner eigenen Unendlichkeit, sondern nach der Hinfälligkeit dieses Sünders. Wir wissen von keiner beleidigten Majestät, die sich rächen will oder soll, von keiner Strafgerechtigkeit, die ausgeübt werden muss, wo nicht an den Schuldigen, allenfalls an einem Unschuldigen, der die Leiden gutwillig übernimmt.

Nach unsern Begriffen ist es ungerecht, wenn der Schuldige verschont wird, und noch ungerechter, wenn der Unschuldige leidet. Will

sich dieser auch gutherzig dazu verstehen, so kann es die allerhöchste Weisheit nicht billigen, und die Gerechtigkeit, d. i. die allweise Gerechtigkeit, können solche willkürliche Leiden nicht befriedigen. Gott straft, wenn das Sündenübel nicht anders als durch das Strafübel gehoben werden kann. Aber alsdann muss auch der Sünder leiden, nicht ein anderer für seine Rechnung. Sobald das Strafübel entbehrt, und dem Sündenübel auf einem andern Wege gesteuert werden kann, so ist es den Eigenschaften Gottes vollkommen gemäfs, den Sünder zu begnadigen. Der Gerechtigkeit Gottes kann dadurch nicht zu nahe geschehen, denn ich kann es nie genug wiederholen, die Gerechtigkeit ist eine weise Gütigkeit, und sobald die Weisheit wider die Gütigkeit nichts einzuwenden hat, so ist auch die Gerechtigkeit befriedigt.

Von einer Mittelsperson, die zwischen Gott und den Menschen Frieden stiften soll, ist uns nichts bekannt. Wenn es der Weisheit gemäfs ist, den sündigen Menschen zu begnadigen, so bedarf es keines Mittlers, der ihm diese Gnade auswirkt. Man lasse sich die natürlichen Mittelursachen nicht irren. Weil die Weisheit lieber zusammenhängend wirkt, so bedient sie sich der Mittelursachen, die die Begebenheiten verbinden. Die zufälligen Dinge würden in der Zeit sowohl, als im Raume, jedes für sich abgesondert sein, wenn die Allmacht alles unmittelbar wirken sollte. Aber bei den Wirkungen der Gnade, die blofs zu dem Systeme der Absichten Gottes gehören, und mit dem Systeme der wirkenden Ursachen nichts zu thun haben, hier muss die Beschaffenheit des Gegenstandes entscheiden, ob ihm diese Gnade zu seiner Glückseligkeit gereichen würde oder nicht. Der Begriff von Mittelursache lässt sich hier gar nicht anbringen.

Was die Gesetze Mosis betrifft, so glauben wir, dass sie in Absicht auf uns in dem strengsten Verstande verbindlich sind, so lange sie Gott nicht mit eben der öffentlichen Feierlichkeit widerruft, mit welcher sie von ihm gegeben worden sind.

Wir wissen zum Theil ihren Nutzen nicht mehr? Ganz recht! Wo hat aber der Gesetzgeber erklärt, dass sie nicht länger verbindlich sein sollen, als uns ihr Nutzen bekannt sein wird? Und ohne diese Erklärung, welcher Sterbliche ist verwegen genug, ihrer Giltigkeit Grenzen zu setzen? Menschliche Gesetze können von Menschen nach Zeit und Umständen abgeändert werden, aber die göttlichen bleiben unverändert

bis eine völlige Ueberzeugung da ist, dass Gott ihre Abänderung bekannt gemacht habe.

Werden diese Gesetze jemals von Gott abgeändert werden? Hierüber sind die Meinungen unserer Schriftgelehrten getheilt. Einige halten sie für schlechterdings unveränderlich, und machen dieses zum Glaubensartikel. Andere hingegen halten es nicht für unwahrscheinlich, dass bei einer künftigen wunderthätigen Wiederherstellung der jüdischen Nation eine zweite öffentliche Gesetzgebung von dem allerhöchsten Gesetzgeber beschlossen sein könnte, nach welcher viele von unsern jetzigen Ceremonialgesetzen eine und die andere Abänderung erleiden dürften. Meine Gedanken hierüber sind folgende:

Ich habe schon mehrmals angeführt, dass, nach der Meinung aller unserer Rabbinen, die mosaischen Gesetze nur die jüdische Nation verbinden, alle übrigen Völker aber angewiesen sind, sich an das Gesetz der Natur und an die Religion der Patriarchen zu halten. Da aber die meisten Völker von jener Einfalt der ersten Religion, zum Nachtheile der Weisheit, abgewichen, und von Gott und seiner Regierung irrige Meinungen hegen, so scheinen die Ceremonialgesetze der Juden, unter andern uns unergründlichen Ursachen, zur Nebenabsicht zu haben, diese Nation von allen übrigen sichtbarlich auszusondern, und sie durch viele religiöse Thathandlungen unaufhörlich an jene heiligen Wahrheiten zu erinnern, die uns allen unvergesslich sein sollten. Von den meisten religiösen Gebräuchen ist dieses offenbar, und die Beweise davon finden sich mit ausdrücklichen Worten in der heiligen Schrift. Sie sollen uns erinnern, dass Gott ein einziger Gott sei, dass er die Welt erschaffen, dass er sie nach seiner Weisheit regiere, und unumschränkter Herr über die ganze Natur sei, dass er die Nation durch aufserordentliche Thaten von der Unterdrückung der Aegypter befreit, dass er ihr Gesetze gegeben u. s. w. Dahin zielen alle unsere Gebräuche, die wir beobachten, und die einem jeden, der die Absicht davon nicht einsieht, nothwendig überflüssig, beschwerlich und lächerlich scheinen müssen.

Nun stimmen alle Propheten des Alten Testaments darin überein, und die Vernunft gefällt sich ungemein in dieser Hoffnung, dass die Verschiedenheit der Religionen nicht von ewiger Dauer sein wird, dass dereinst ein Hirt und eine Heerde sein, und die Erkenntniss des wahren Gottes die ganze Erde, wie das Wasser die See, bedecken wird. Um

diese Zeit dürfte es die göttliche Weisheit nicht mehr für nöthig finden, uns durch besondere Ceremonialgesetze von andern Völkern abzusondern, und vielmehr in einer zweiten öffentlichen Erscheinung äufserliche Religionsübungen einführen, welche die Herzen aller Menschen zur Verehrung ihres Schöpfers, und zur gegenseitigen Liebe und Wohlthätigkeit verbinden. Diese Vorstellung ist der menschlichen Seele so ergötzend, dass sie mit Wollust dabei verweilt, und die Glückseligkeit in der Einbildung geniefst, die dem menschlichen Geschlechte nach einer so heilsamen Revolution bevorstände. Welche Angst überfällt sie hingegen, wenn sie aus diesem Traume erwacht, und das Elend der Menschen in ihrer jetzigen Trennung betrachtet?

So natürlich, einleuchtend und überzeugend mir alle diese Betrachtungen scheinen, so wird es mich doch von der andern Seite nicht befremden, wenn Sie, mein Herr! anderer Meinung sind, und sich vielmehr verwundern, dass ein Mensch, dem Sie einige Vernunft zugetraut hatten, von derselben so wenig Gebrauch zu machen wisse. Die Urtheilskraft des Menschen richtet sich so sehr nach gewöhnten Begriffen, vorgefassten Meinungen und anerzogenen Grundsätzen, dass zwei Menschen, wie Sie und ich, die nach so entgegengesetzten Vorurtheilen erzogen und unterrichtet worden sind (denn nach Vorurtheilen sind wir beide erzogen und unterrichtet worden), in vielen Urtheilen und Meinungen ganz ungleich gesinnt sein müssen. In einer Materie, die so verwickelt ist, und noch dazu das Herz so sehr angeht, kann die Vernunft durch den leichtesten Schwung aus dem Gleise gehoben werden, und alsdann führt sie von dem rechten Wege desto mehr ab, je lockerer sie ist. Die Pflicht des Weltweisen ist nun, diese Gefahr zu erkennen, und sie für sich so gut, als für seine Nebenmenschen zu fürchten. Er muss desswegen in seine Ueberzeugung nicht nur Zweifel setzen, sondern wenn er mit Vernunft gezweifelt, untersucht und seinem Bewusstsein nach Gewissheit erlangt hat, so muss er sich beruhigen, das Erforschte nicht durch Wankelmuth entschlüpfen lassen, und in seinen Untersuchungen auch fortschreiten. Aber er muss nie aus der Acht lassen, dass dieses nur seine Ueberzeugung sei, und dass andere vernünftige Geschöpfe, die von einem andern Punkte ausgegangen, und einem andern Leitfaden gefolgt sind, mit eben der Ueberzeugung ganz entgegengesetzte Meinungen hegen können.

Diese Gesinnung habe ich seit vielen Jahren angenommen, und daher zwischen dem Dogmatiker und Skeptiker gleichsam eine Art von Mitte gehalten. Dogmatisch, in dem strengsten Verstande, in Absicht auf mich habe ich in sehr vielen Punkten der Weltweisheit und der Weltreligion meine Partei genommen, und glaube nicht, dass ich jemals meine Grundsätze ändern könnte, aber eben so skeptisch, wenn ich meine Nebenmenschen beurtheilen soll. Ich räume einem jeden dasselbe Recht ein, das ich mir anmafse, und setze das gröfste Misstrauen in meine Kräfte, irgend jemand so leicht von meiner Meinung überführen zu können. Daher die Zurückhaltung, die meine Freunde an mir wahrnehmen, so oft ich mich über diese wichtigen Punkte der menschlichen Erkenntniss erklären soll. Diese Fragen gehen unsere Glückseligkeit so nahe an, dass ich immer glaube, in dem Eingeweide meines Nächsten zu wühlen, wenn ich ihn von dieser Seite angreife.

Ich habe noch einen wichtigen Punkt zu berühren, bevor ich diese Untersuchung beschliefse. Ich habe die Religion der Christen nach dem Lehrbegriffe des Athanasius dargestellt. Nun weifs ich aber auch, dass verschiedene angesehene Lehrer, und auch einige Gemeinden, wie man sagt, von dieser Lehre abgehen, und theils öffentlich, theils auch insgeheim die meisten Grundsätze missbilligen, die mir so anstöfsig geschienen haben.

Diese rühmen sich, die Religion der Christen von irrigen Meinungen gereinigt und auf ihre erste Einfalt zurückgeführt zu haben, da sie mit der natürlichen Religion ziemlich übereingekommen sein soll. So viel mir von ihrer Glaubenslehre bekannt ist, soll der Stifter ihres Glaubens keine Person der Gottheit, sondern ein aufserordentlicher Mensch, ein heiliger Prophet, wie Moses, oder noch gröfser, gewesen sein, der von Gott den Beruf gehabt, die Missbräuche der damals herrschenden Religionen abzuschaffen, die lautere natürliche Religion in ihre Rechte einzusetzen, durch Wunder zu bestätigen, und die Menschen von ihrer ewigen Glückseligkeit zu versichern. Die Stellen im N. T., die den Athanasiern günstig zu sein schienen, wissen sie durch künstliche exegetische Mittel zu ihrem Vortheile zu lenken, oder doch wenigstens so zu erklären, dass sie auf beiden Seiten nichts beweisen. Ich darf dieses System nicht weitläufig auseinander setzen, denn es ist durch die Streitschriften, die in unsern Tagen häufig darüber erscheinen, bekannt genug;

aber meine Absicht erfordert, dass ich Ihnen auch über diese Religionspartei meine Meinung eröffne.

Ich lasse mich zuvörderst in diesen Punkt nicht ein, zu untersuchen, ob die streitigen Stellen des N. T. von diesen Lehrern oder von ihren Widersachern richtiger erklärt werden. Wenn ich in meiner Einfalt lese, so scheint mir zwar der natürliche Sinn der Worte sich auf die Seite der Athanasier zu neigen. Allein ich habe mich schon erklärt, dass exegetische Untersuchungen meine Sache nicht sind. In Absehung des N. T. traue ich meiner Einsicht noch weit weniger, da mir die Grundsprache nicht bekannt genug ist, und ich auch niemals den Beruf gehabt, die Schriften des N. T. mit grofsem Fleifse zu studiren.

Dieses bei seite gesetzt, muss ich Ihnen aufrichtig gestehen, dass mir diese Religionspartei mehr zum Judenthume, als zu der wirklich herrschenden christlichen Religion zu gehören scheint. Von welcher Seite ich diese Glaubenslehre betrachte, so stimmt sie mit den wesentlichen Artikeln des Judenthums weit mehr überein, als mit den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens, wie sie in den meisten Schriften und Schulen öffentlich gelehrt werden.

Dass ein Mensch von Gott den aufserordentlichen Beruf gehabt, die natürliche Religion in ihre Rechte einzusetzen, kann ich mir als Jude gar wohl gefallen lassen. Ich setze den einzigen Umstand hinzu, dass dieser Beruf nur die übrigen Nationen hat angehen können, dass er sich aber nicht zugleich dahin hat erstrecken können, die jüdische Nation von ihrer Verbindlichkeit zu den mosaischen Gesetzen loszusprechen, und hiervon habe ich meine Gründe im vorhergehenden angeführt. Von dem Gegentheile können die Lehrer dieser Partei wenigstens nicht versichert sein, da ihr Religionsstifter nirgends mit ausdrücklichen Worten gesagt, dass er den Beruf habe, die Juden von den mosaischen Gesetzen loszusprechen. Was aber die übrigen Völker betrifft, so habe ich zu verschiedenen malen schon angezeigt, dass sie nach den Grundsätzen der jüdischen Religion von Gott angewiesen sind, sich an das Gesetz der Natur zu halten. Dieser aufserordentliche Mensch war ein Prophet. Auch dieses widerspricht der jüdischen Religion nicht. Wenn er nichts gelehrt, das den Worten Gottes und der Vernunft zuwider ist, so mag man ihn für einen Propheten halten. Ob er gröfser oder kleiner als Moses gewesen, ist wohl auf beiden Seiten kein Glaubens-

artikel. Unsere Rabbinen lehren, dass zwar unter den Juden kein Prophet gelebt, der gröfser als Moses gewesen, daher es im 5. B. M. heifst: und es stund hinfort kein Prophet auf in Israel wie Moses; dass aber unter andern Nationen gar wohl Propheten haben entstehen können, die Moses gleich kommen. Um dieses Punktes willen werden wir wenigstens keinen verdammen, und wir hoffen von den Unitariern ähnliche Billigkeit.

Dieser Prophet hat den aufserordentlichen Beruf gehabt, die Menschen von ihrer ewigen Glückseligkeit zu versichern. — O wir glauben, dass alle Propheten des A. T., dass auch viele von unsern Lehrern in spätern Zeiten den aufserordentlichen Beruf gehabt, den Menschen unaufhörlich zuzurufen, dass sie unsterblich sind, und dass Tugend und Gottesfurcht der Weg zur ewigen Glückseligkeit sei. Diese dem Menschen so heilsame Lehre ist einer von unsern Glaubensartikeln, ist die Grundlage unserer Religion; die Schriften des A. T., das Buch Hiob, das wenigstens so alt ist, als die Bücher Moses, die Psalmen Davids, alle Propheten, alle talmudischen Bücher sind voll von dieser Lehre, und eine unsägliche Menge von Gebräuchen und Ceremonien, die bei uns in Uebung sind, zielen dahin ab, uns an diese Wahrheit unaufhörlich zu erinnern. Kann es uns zuwider sein, wenn Menschen glauben, Gott habe noch andere Anstalten gemacht, sie von diesen grofsen Wahrheiten zu versichern, oder kann es diesen Menschen zuwider sein, wenn wir die Wahrheiten selbst von ganzem Herzen annehmen, und aus andern Gründen davon versichert sind, aber in die aufserordentlichen Anstalten, die Gott ihrer Meinung nach vorgekehrt haben soll, noch einige Zweifel setzen? O lasset uns nur in den Sätzen selbst übereinstimmen, der Streit, ob wir sie diesem oder jenem Lehrer zu verdanken haben, kann auf unsere Glückseligkeit keinen wichtigen Einfluss haben. Wenn wir mit den Unitariern darin übereinstimmen, dass die Seelen der Menschen unsterblich sind, und dass Gott in jener Zukunft die Tugend belohne und das Laster bestrafe, so liegt an dem geringfügigen Unterschiede gewiss so viel eben nicht, dass wir solches auf das Zeugniss der Propheten des A. T. und der Rabbinen, sie hingegen auf das Zeugniss des N. T. annehmen. In den übrigen Glaubensartikeln stimmen wir mit den Unitariern noch sichtbarer überein, den einzigen Punkt etwa ausgenommen, dass wir noch einen zukünftigen Messias erwarten, der den

Beruf haben wird, unsere Nation herzustellen, und von aller politischen Unterdrückung zu befreien, und dass alsdann alle Nationen sich vereinigen werden, den einzigen wahren Gott anzubeten. — Diese Sätze können von jener Religionspartei nicht sonderlich gemissbilligt werden, und ich kenne viele verehrungswerthe Mitglieder derselben, die sie annehmen.

Hingegen werde ich der Mühe überhoben sein können, die Lehre der Unitarier mit der Lehre der Athanasier zu vergleichen. Es ist offenbar, dass sie in den wesentlichsten Punkten der Religion, in der Lehre von Gott und seinen Eigenschaften, von der Erbsünde, von dem Mittleramte, von der Genugthuung, von der Ewigkeit der Höllenstrafen u. s. w. so weit von einander abgehen, als irgend zwei ganz verschiedene Religionen von einander abgehen können. Wenn sie auch einige Worte und Redensarten beibehalten, welche in den angeführten Glaubenslehren eine Art von Uebereinstimmung mit der herrschenden Kirche anzuzeigen scheinen, so geben sie doch diesen Worten einen solchen Sinn, wodurch sie diese Uebereinstimmung völlig wieder aufheben. Sie bedienen sich derselben Zeichen, aber sie verbinden mit diesen Zeichen ganz andere Begriffe. Einige haben angefangen, auch in den Zeichen kleine Veränderungen zu wagen, sie sind aber von dem Eifer der sich nennenden Rechtgläubigen abgeschrekt worden, weiter zu gehen.

Um aber die Parallele zwischen dem Judenthume und der Religion der unitarischen Christen vollends auszuführen, verdient auch das Schicksal ihrer beiderseitigen Anhänger in Vergleichung gebracht zu werden. Die Juden haben sich allezeit unerschrocken zu ihrem Glauben bekannt. Unerschüttert sind sie da stehen geblieben, wo sie die Wahrheit haben zu finden geglaubt, und haben alles über sich ergehen lassen, was der Muthwille der Menschen nur erfinden kann, ihre Nebenmenschen zu martern, ohne anders zu reden, als ihre Ueberzeugung mit sich brachte. Es sei fern, dass ich der jetzigen erleuchteten Christenheit die blutigen Verfolgungen vorwerfen wollte, die in jenen barbarischen Zeiten über meine Glaubensgenossen verhängt worden sind. Es würde unrecht sein, einer aufgeklärten Nation die Grausamkeit anzurechnen, die ihre Vorfahren in dunkeln und ungesitteten Zeiten ausgeübt, und die von ihnen selbst verabscheut werden. Aber haben denn die blutdürstigen Verfolgungen es je dahin bringen können, dass die Geplagten wider ihr Ge-

wissen gehandelt, und sich äufserlich zu einem Glauben bekannt hätten, den sie im Herzen nicht annehmen konnten? Die in Spanien und Portugal ihrem harten Schicksale unterlegen, und sich mit dem Munde zu dem Glauben ihrer Verfolger bekannt, kommen, in Vergleichung mit der grofsen Menge, die Schlachtopfer ihres Gewissens geworden sind, in keine sonderliche Betrachtung, und man weifs mit welcher hartnäckigen Unbiegsamkeit die Kindeskinder jener Schwachen noch täglich allen Gefahren trotzen, und das äufserste Elend wählen, um zu der Religion zurückzukehren, die ihre furchtsamen Vorfahren mit dem Munde verleugnet haben.

Man kennt einige heldenmüthige Schriftsteller, die es den verfolgten Juden der vorigen Zeiten zur Niederträchtigkeit anrechnen, dass sie sich ohne den mindesten Widerstand, wie das Schlachtvieh, haben niedermetzeln lassen. Ich kann dieser Beschuldigung nichts als folgende Frage entgegensetzen. Zeigt der keinen Muth, der lieber in den schmählichsten Tod geht, als mit dem Munde einige Worte spricht, die ihn seinem Verfolger an die Seite setzen würden? Kann derjenige niederträchtig sein, der sich lieber von den Händen eines Wütherichs zerfleischen, als zum Verräther seines Gewissens machen lassen will? Der feurige Muth eines Menschen, der die Rechte der Menschlichkeit vertheidigt, und ihrem Verächter Widerstand entgegensetzt, hat seinen grofsen Werth, aber jener unbezwingliche Sinn, der nicht körperliche Kräfte genug fühlt, das Unrecht von sich abzuwenden, aber standhaft genug ist, dem Tode starr in die Augen zu sehen, den er durch Heuchelei besänftigen könnte, wollen wir ihn, der gesunden Vernunft zum Trotz, Feigheit nennen? Dem Allerhöchsten sei gedankt, dass diese unmenschlichen Auftritte, wenigstens in einem grofsen Theile des gesitteten Europa, vorüber sind. Der Geist der blutigen Verfolgung scheint nach und nach von diesem Welttheile zu verschwinden, und die Menschen fangen an einzusehen, dass der Gott der Liebe sie nicht durch die Religion zu Henkern ihrer Nebenmenschen hat machen wollen. Hat aber desswegen der Geist der bürgerlichen Verfolgung aufgehört, der die Schwächern zwar leben lässt, aber aller Wohlthaten der Menschlichkeit beraubt, die das Leben angenehm machen?

O ihr meine Nebenmenschen, die ihr Kinder eines andern Glaubens seid, bedenket, dass das Leben einen sehr geringen Werth hat, wenn es

nicht mit allen Rechten und Vorzügen des geselligen Menschen verbunden ist. Schmach und die äufserste Verachtung sind demjenigen, der sie nicht verdient, zuweilen härter als der Tod, und diese folgen einem Bekenner des Judenthums auf allen Tritten nach. Von aller bürgerlichen Ehre entfernt, und zur niedrigsten der Stufen hinabgestofsen, die die Stände des gesitteten Lebens unterscheiden, können wir die Talente und Fähigkeiten, die uns die milde Natur in so reichem Mafse als ihren übrigen Kindern gegeben, weder ausbilden noch anwenden, noch zu unserer Nebenmenschen Besten recht gebrauchen. Wo die liebreichste Toleranz herrscht, da wird sie in Ansehung unserer am wenigsten ausgeübt. Wo Künste und Wissenschaften blühen, müssen wir in Barbarei zurück bleiben. Man sucht die Staaten zu bevölkern, und wir allein werden eingeschränkt, damit wir uns nicht vermehren. Man thut alles mögliche, uns zu unnützen Bürgern zu machen, und man wirft uns vor, dass wir nicht nützlich genug sind. Wer die Zunge oder die Feder rühren kann, borgt sie zur Verspottung eines Volks, das man durch alle möglichen Anstalten hat verächtlich zu machen gesucht. Alle diese Erniedrigungen ertragen wir mit der standhaftesten Geduld, und wohl uns! dass wir ihrer überhoben sein könnten, wenn es möglich wäre — zu heucheln. Setzet hinzu die eingeschränktesten Mittel des Erwerbs, und die vielerlei Auflagen und Steuern, die wir blofs für unsern Glauben zu entrichten haben. Setzet hinzu die in einigen Staaten noch nicht ungewöhnlichen Austreibungen und andere Kränkungen, die man sich in den gesittetsten Staaten noch gegen meine Glaubensgenossen erlaubt.

In der That, wäre es nicht die Liebe zu der Religion unserer Väter, die wir im Herzen für wahr halten, und mit dem Munde nicht verleugnen wollen, was könnte uns abhalten, durch ein falsches Bekenntniss uns und unsere Nachkommen allen denen gleich zu machen, die uns jetzt so schnöde verachten? Die Mittel, uns aller dieser Schmach zu überheben, und was das Zeitliche betrifft, aus dem Elende in die glänzendsten Glücksumstände zu versetzen, sind so schwer nicht. Es kommt nicht darauf an, eine Lehre, die wir nicht glauben können, im Ernste anzunehmen; wir dürfen nur gewissenlos sein, und mit dem Munde nachsprechen. Wir sehen diese Mittel gar wohl, und sie werden uns von allen Seiten liebreich angeboten, aber die Liebe zu der Religion unserer Väter — sie ist stärker als Tod und Elend. Die Unitarier hingegen haben, was die äufsern Umstände

betrifft, ein weit günstigeres Schicksal. Sie geniefsen mit den Anhängern der herrschenden Religion alle zeitlichen Vortheile, die mit dem Bekenntnisse dieses Glaubens verbunden sind: da sie sowohl als die Athanasier das N. T. als ein Werk göttlicher Eingebung und Jesum von Nazareth für den wahren Messias halten, so fanden sie für gut, den Namen Christen d. i. Anhänger des Messias beizubehalten. Ob sie gleich in derselben Schrift ganz andere Lehren finden, und von dem Worte göttliche Eingebung selbst andere Begriffe haben als die Anhänger des Athanasius, obgleich der Messias selbst, den sie erkennen, von jenen als eine Person der Gottheit angebetet und von diesen nur als menschlicher Prophet verehrt wird, so hielten es doch die Unitarier nicht für rathsam, vielleicht nicht für nöthig, den Namen Christen משיחיים, der es unbestimmt lässt, ob man einen Gott oder einen Menschen für diesen משיח erkennt, abzuändern. Ihre Religion legt ihnen übrigens keine Gebräuche und gottesdienstlichen Uebungen auf, dadurch sie sich etwa von ihren Brüdern, wie wir, unterscheiden müssten. Das Aeufserliche ihrer Religion hat nicht das geringste Unterscheidungszeichen, und da das Volk, welches Ehre und Schande nach seiner Einsicht ausspendet, nur das Aeufserliche kennt, so ist leicht zu erachten, dass sie von dieser Seite sich nicht zu beklagen haben werden.

Mit ihren heterodoxen Lehren halten sie gröfstentheils an sich, oder suchen sie nur insgeheim auszubreiten. Was etwa davon bekannt gemacht wird, das hat immer noch den Worten nach einen Schein der Conformität mit den Lehren der herrschenden Religion, wodurch sie alles Aergerniss und einen nicht geringen Theil der Gefahren vermeiden, die mit Neuerungen verbunden sind. Der gemeine Mann begnügt sich an dieser äufsern Schale, und der Scharfsichtige, der bis auf den Kern durchsieht, ist entweder ein duldender Menschenfreund, oder es entsteht ein Schulgezänke, das gottlob! in unsern Tagen nicht so leicht Menschenblut kostet.

Wenn ein Unitarier mich aufforderte, über Religionspunkte mit ihm zu streiten, so würde ich ihm in's Ohr sagen: Freund, ich bin der nicht, den du suchst. Da du dich in den wesentlichen Religionspunkten der Glaubenslehre meiner Väter so merklich genähert hast, so lass uns über unwichtige Nebenpunkte keine Streitübung anstellen, die nur die Zuschauer belustigen würde. Ich habe überhaupt keinen Beruf, über Reli-

gionssachen zu streiten. Glaubst du aber, dass dieses deine Pflicht sei, so suche dir einen wichtigern Gegner, der in den Hauptgrundsätzen des Glaubens von dir abgeht, jenen suche von dem Ungrunde seiner Meinungen zu überführen, oder dich überführen zu lassen. Wenn Religionsirrthümer Verdammniss nach sich ziehen könnten, und wo ich nicht irre, ist dieses die Meinung, worin ihr am meisten übereinkommt, so ist die Pflicht desto dringender, auch einander von dem wahren Glauben zu überführen. Nach meiner Religion könnt ihr beide Kinder der ewigen Glückseligkeit werden, wenn ihr die heiligen Gesetze der Tugend beobachtet. Die Unitarier müssen wir fast als Glaubensbrüder betrachten, und haben um so weniger Recht, sie im Herzen zu verdammen, wenn auch der Geist der Verdammung unserer Religion eigen wäre. Wenn sie von ihrer Seite billig sind, so können die noch streitigen Punkte zwischen uns immer dahingestellt bleiben. Weder die Tugend noch die Wahrheit kann dabei verlieren. Was dürfen wir also streiten?

Druck von Poschel & Trepte in Leipzig.

BINDING SECT. JUN 1 1966

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED